# اقبال کا علمِ کلام

علی عباس جلالپوری

# اِقبال کا علمِ کلام

اچھی
کتاب کا
نکھار
ہمیشہ قائم
رہتا ہے

# اقبال کا علمِ کلام

پروفیسر سیّد علی عبّاس جلالپوری

ام اے فلسفہ (میڈلسٹ) ام اے فارسی (میڈلسٹ) ام اے اردو

خرد افروز
پوسٹ بکس نمبر ۲۵ - جہلم

اشاعت ——— بار دوم

تعداد ——— ایک ہزار

طباعت ——— منظور پریس لمیٹڈ لاہور

تاریخِ اشاعت ——— ستمبر ۱۹۸۷ء

ناشر ——— حامد جعفر

خرد افروز
پوسٹ بکس نمبر ۲۵ - جہلم

سید حسنات احمد

کے نام

خلوص و محبت کے ساتھ

" جو عذاب یا وبال عربی معاشرے پر باہر سے نازل ہوئے اُن سے بھی زیادہ تباہ کُن مصیبت یہ تھی کہ اِس معاشرہ کی اندرونی قوتِ تخلیق اور جوشِ مہمات سرد پڑ گیا۔ پُرجوش ذہنی شوقِ تجسّس جو عہدِ ماسبق کی خصوصیت بنا ہوا تھا اور اس کے ساتھ حوصلہ مندی کی مسرّت، مذہبی عقاید اور مرکزیت کے سخت دباؤ سے گھُٹ کر رہ گئی۔ آزاد خیالی کو دیس نکالا نصیب ہوا اور اس کی جگہ روایت پرستی حکومت کرنے لگی۔ صداقت کی بے روک ٹوک جستجو پر الحاد و بے دینی کی مُہر لگ گئی۔ اِس سے پہلے عہد کے زیادہ بے باک اور جرأت مند اشخاص گوشہ گمنامی میں جلاوطن کر دیئے گئے۔ لوگوں کے دماغ بجائے اس کے کہ اپنی صلاحیتوں کو عِلمیت کی نئی راہیں نکالنے کے کام میں لاتے اُنھیں مسائل کی شرحیں اور خلاصے تیار کرنے میں مُنہمک ہو گئے جو پہلے سے لوگوں کے علم میں تھے ۔ "

عرب دُنیا ۔ نجلا عزالدین

ترجمہ : محمود حسین ،

# مشمولات

# پیش لفظ

اقبالؔ ایک عظیم شاعر ہیں۔ اُن کی شاعری دُنیائے ادب کا گراں بہا سرمایہ ہے۔ جہاں تک اُن کے فکر و نظر کا تعلق ہے وہ ایک متکلم ہیں کیونکہ اُنھوں نے بھی مشاہیر متکلمین اشعری، غزالیؔ، رازی وغیرہ کی طرح مذہب کی تطبیق معاصر علمی انکشافات سے کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل تالیفِ زیرِنظر کے پہلے باب میں ملے گی۔ دوسرا باب علم کلام کا تاریخی و فکری پس منظر پیش کرتا ہے۔ تیسرے اور چوتھے ابواب میں اقبالؔ کی الٰہیات سے بحث کی گئی ہے۔ پانچویں اور چھٹے ابواب میں اُن کی وجدانیت اور روحانیت کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ ساتویں باب میں تاویلاتِ اقبال کا جائزہ لیا گیا ہے اور اس کے بعد علمِ کلام کے اثرات کا ذکر کیا گیا ہے۔ آخر میں تصریحات کے زیرِعنوان اُن فلسفیانہ تحریکوں اور اصطلاحات کی تشریح کی گئی ہے جن کا تعلق بالواسطہ یا بلاواسطہ اِس کتاب کے مطالبِ مندرجات سے ہے۔ امید ہے کہ ان تصریحات کی عوامی ان اصحاب کے لیے سہولتِ فہم کا باعث ہوگی جنھیں فلسفے کے مطالعے کا موقع نہیں ملا۔ لیکن جو فلسفے کے حوالے سے اقبالؔ کے افکار کو سمجھنے کے آرزومند ہیں۔

اس کتاب کے ابواب سلسلہ وار سہ ماہی 'ادبی دنیا' (۱۹۶۰ - ۱۹۶۴ء) میں چھپ چکے ہیں۔

علی عباس جلالپوری

۷ر فروری ۱۹۷۱ء

لاہور۔

# اقبال ایک متکلّم ہیں

لفظِ فلسفہ یونانی الاصل ہے اور سوفیا (دانش) اور فیلوس (محبت) سے مرکب ہے۔ اس کا معنیٰ ہے 'دانش کی محبت'۔ یہ ترکیب فیثا غورس نے وضع کی تھی۔ شروع شروع میں فلسفی کا اطلاق ہر اس شخص پر ہوتا تھا جو صاحبِ بصیرت اور خرد مند ہو۔ بعد میں جب اہلِ دانش نے اپنے افکار و آراء کو عقلی استدلال کے رنگ میں پیش کرنا شروع کیا تو مدلّل علم کو فلسفہ کہنے لگے۔ افلاطون اور اُس کے پیرؤوں نے یہ لفظ اسی مفہوم میں استعمال کیا ہے۔

یونانِ قدیم میں نظری اور عملی فلسفہ کا فرق نمایاں نہیں ہوا تھا۔ افلاطون اور ارسطو نظریے اور عمل کو باہمدگر وابستہ سمجھتے تھے۔ چنانچہ اخلاقیات اور سیاسیات میں چولی دامن کا ساتھ سمجھا جاتا تھا۔ ارسطو کا قول ہے:

"جو شخص شہری نہ ہو وہ انسان کہلانے کا مستحق نہیں ہے۔"

اہلِ یونان ہر اُس شخص کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے جو شہری اور سیاسی معاملات میں عملی دلچسپی لینے سے گریز کرتا تھا۔ اس قسم کے آدمی کے لئے یونانی زبان میں جو لفظ ہے اسی سے انگریزی لفظ Idiot مشتق ہے۔ مابعد الطبیعیات کی ترکیب بعد میں وضع کی گئی تھی۔ ارسطو کی موت کے بعد جب اس کے رسائل ترتیب دیئے گئے تو ایک رسالہ ایسا بھی ملا جس کا کوئی عنوان نہ تھا اور جس میں کائنات کے علل اوّلیہ سے بحث کی گئی تھی۔ چنانچہ اسے طبیعیات کے رسالے کے بعد رکھا گیا اور اس طرح اس کا نام مابعد الطبیعیات پڑ گیا۔ ارسطو نے اخلاقیات اور سیاسیات کے علاوہ جمالیات کے اصول و مبادی بھی ترتیب دیئے اور صحتِ فکر و تدبر کے لئے منطق کی اختراع کی۔

جیسا کہ ولیم جیمس نے کہا ہے فلسفہ واضح طور پر غور و فکر کرنے کی مستقل کوشش کا نام ہے تفکر کی صلاحیت ہی انسان کو حیوانات سے ممتاز کرتی ہے۔ انسان غور و فکر کی بدولت اپنے مشاہدات و تجربات میں نہ صرف ربط و تعلق پیدا کرتا ہے بلکہ اُنھیں ایک معنی خیز ہیئت بھی بخشتا ہے جسے ہم اس کے فلسفۂ حیات کا نام دیتے ہیں۔

جدید دَور میں فلسفے کے تین پہلو تسلیم کئے گئے ہیں :

۱۔ تکوینِ کائنات پر غور کر کے ایک واضح اور مربوط نظامِ فکر پیش کرنا جس میں تضاد و تناقض نہ پایا جائے۔ نیز حیاتِ انسانی کی غایت و مقصد اور کائنات کے ساتھ اس کے تعلق سے بحث کرنا اور خیر و شر، حیات بعدِ ممات، جبر و قدر وغیرہ کے مسائل پر قلم اُٹھانا۔ اسے مابعد الطبیعیات یا نظری فلسفہ یا فلسفۂ اوّل کہا جاتا ہے۔

۲۔ سائنس کے انکشافات کا تجزیہ کر کے انسانی نقطۂ نظر سے اُن کی قدر و قیمت متعین کرنا۔ اسے تنقیدی فلسفہ کہا جاتا ہے۔

۳۔ سائنس کے جدید ترین انکشافات کی روشنی میں انسانی معاشرے کی جاندار قدروں اور انقلابی نصب العینوں کا تشخص کر کے انھیں عملی جامہ پہنانے کی دعوت دینا۔ اسے عملی یا جدلیاتی فلسفہ کا نام دیا گیا ہے۔

لارڈ برٹرنڈ رسل[1] مابعد الطبیعیات کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتے۔ ان کے خیال میں فلسفہ کا کام ہمیں اس بات سے باخبر کرنا ہے کہ زندگی کے مقاصد کیا ہیں اور زندگی کے مختلف عناصر میں فی نفسہٖ کہاں تک قدر

[1] Outline of Philosophy

پائی جاتی ہے۔ اس بات میں صدی رواں کے اکثر فلاسفہ اُن سے متفق ہیں۔ دوسری طرف جدلیاتی مادیت پسندوں کا عقیدہ ہے کہ فلاسفہ کا کام محض حقایق کی ترجمانی کرنا نہیں ہے بلکہ معاشرۂ انسانی میں انقلاب برپا کرنا بھی ہے۔ فلسفہ ایک مستقل آزاد اور مسلسل ذہنی کاوش کا نام ہے جسے کسی مخصوص عقیدے کی حدود میں مقید نہیں کیا جاسکتا۔ جب عقلی استدلال اور فلسفیانہ تدبر کو چند مخصوص مذہبی عقاید کی تصدیق و توثیق کے لئے وقف کردیا جائے تو وہ فلسفہ نہیں رہتا بلکہ علم کلام[1] کہلاتا ہے۔ از منۂ وسطیٰ کے ایک عیسائی متکلم انسلم کا قول[2] ہے:

"میں پہلے عقیدہ رکھتا ہوں پھر غور و فکر کرتا ہوں۔ غور و فکر کے بعد عقیدہ اختیار نہیں کرتا۔"

اس سے بہتر علم کلام کی تعریف نہیں ہوسکتی۔ علم کلام کیا ہے؟ پہلے عقیدہ رکھنا پھر غور و فکر کرنا۔ جو شخص آزادانہ غور و فکر کے بعد کوئی عقیدہ اختیار کرے گا وہ متکلم نہیں رہے گا فلسفی کہلائے گا۔ انسانی فکر و نظر کوئی جامد یا متحجر شے نہیں ہے بلکہ جاندار اور نمو پذیر ہے۔ تاریخ فلسفہ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ قدیم زمانے سے سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی ماحول کی تبدیلی فلسفیانہ نظریات پر اثر انداز ہوتی رہی ہے اور فلاسفہ ہمیشہ سائنس کے انکشافات کی روشنی میں اپنے نظریات کو از سرِ نو مرتب کرتے رہے ہیں۔ اقبال ایک خط میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں[3]:

"فلسفہ ایک متحرک شے ہے۔ اس کی کوئی دلیل جیسا کہ میں نے دیباچے میں لکھ دیا ہے قطعی اور آخری قرار نہیں دی جاسکتی۔ علم انسان کی ترقی کے ساتھ ساتھ انسانی تصورات بھی Improve ہوتے جاتے ہیں۔ فلسفہ محض حقایق کو تصور کرنے کی کوشش کا نام ہے۔"

ان الفاظ سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اقبال فلسفے کو آزاد سمجھتے ہیں لیکن فی الحقیقت ایسا نہیں

---

[1] شہرستانی نے ملل و نحل میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ کلام اور منطق مترادف الفاظ ہیں۔ کلام فلسفے کے مقابلے میں ایجاد ہوا تھا۔ اس لئے اسے فلسفے ہی کی ایک شاخ یعنی منطق کا نام دیا گیا (علم الکلام۔ شبلی نعمانی)۔ علم کلام کو فقہ اکبر بھی کہا جاتا ہے۔

[2] کلیسائے روم فلسفے کو مذہب کی کنیز قرار دیتا ہے۔ [3] بنام سید نذیر نیازی۔

ہے۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے دیباچے میں جس کا حوالہ مندرجہ بالا اقتباس میں دیا گیا ہے ان کے الفاظ یہ ہیں :

"اسلامی فلسفیانہ روایات اور مختلف انسانی علوم کے جدید رجحانات کے پیش نظر میں نے اس اشد ضرورت کو اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید سے پورا کرنے کی کوشش کی۔ اس کام کے لئے یہ موقع عین مناسب ہے۔ کلاسیکی طبعیات نے اپنے بنیادی اصولوں پر تنقید کا آغاز کیا ہے۔ اس تنقید کے نتیجہ میں مادّے کا وہ تصور جو اس کے ساتھ وابستہ تھا سرعت سے غائب ہو رہا ہے اور وہ دن دُور نہیں جب مذہب اور سائنس میں ایسی مشترک قدریں مل جائیں گی جو اب تک نظروں سے مخفی رہی ہیں۔ لیکن یاد رہے کہ فلسفیانہ تفکر میں قطعیت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ علم کی ترقی اور نئے نئے انکشافات کے ساتھ ان آراء کی بہ نسبت جن کا اظہار ان خطبات میں کیا گیا ہے، زیادہ صحیح نقطہ ہائے نظر پیش کئے جا سکتے ہیں۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ علومِ انسانی کی ترقی پر نظر رکھیں اور ان کے متعلق آزادانہ اور ناقدانہ رویّہ اختیار کریں۔"

اپنے خطبات میں اقبالؔ نے جدید علمی رجحانات و انکشافات کی روشنی میں الٰہیات اسلامیہ کو از سرِ نو مرتب کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس لحاظ سے وہ غزالیؔ اور رازیؔ کی طرح ایک متکلم کا فرض انجام دے رہے ہیں۔ غزالیؔ اور رازیؔ نے قدیم فلسفۂ نو فلاطونیت اور اسلامی عقاید میں مفاہمت کرنے کی کوشش کی تھی۔ اقبالؔ نے جدید سائنس اور مذہبی مسلمات کی تطبیق کی سعی کی ہے۔ اس کے ساتھ کہتے ہیں کہ "فلسفیانہ تفکر میں قطعیت کا کوئی وجود نہیں ہے"۔ اس سے ان کا مقصد ایک خد[illegible] کی پیش قیاسی کرنا ہے اور وہ یہ ہے کہ ممکن ہے کبھی مستقبل میں طبعیات کی دنیا میں کوئی ایسا انکشاف کیا جائے جو ان نظریات کو باطل قرار دے جن پر اُنھوں نے تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ میں تاویلات و توجیہات کی عمارت اٹھائی ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آئے گا کہ تطبیق کا جو کام اُنھوں نے انجام دیا ہے لوگ اسے ہی حرفِ آخر سمجھتے رہیں۔ وہ توقع رکھتے ہیں کہ جب اس قسم کے حالات رونما ہوں تو متکلمین کو چاہیئے کہ اُنہی کی طرح وہ بھی الٰہیاتِ اسلامیہ کی تشکیلِ جدید تر کا فرض انجام دیں۔

اقبالؔ فلسفے کو متحرک اور آزاد سمجھتے تو اُس کے اصول و افکار کو مذہبی عقاید کی تصدیق و ترشیح کے لئے استعمال نہ کرتے کیونکہ فلسفہ آزاد و متحرک ہوگا تو یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کے نظریات مذہبی عقاید ہی کے موافق ثابت ہوں گے۔ آخری فقرے میں فرماتے ہیں " ہمارا فرض یہ ہے کہ علومِ انسانی کی ترقی پر نظر رکھیں اور ان کے متعلق آزادانہ اور ناقدانہ روّیہ اختیار کریں "۔ اِس آزادانہ اور ناقدانہ روّیہ کا مطلب یہ ہے کہ جب کبھی نئے نئے علمی انکشافات ہوں تو ان سے ایسے نظریات اخذ نہ کئے جائیں جو مذہبی مسلمات کے منافی ہوں۔ آزادی سے ان کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ علومِ جدیدہ کے نتائج و افکار سے کوئی ایسا نظریہ بھی مرتب کیا جاسکتا ہے جو مذہبی عقاید کی نفی و ابطال کا باعث ہو سکے۔

اقبالؔ نے ایک متکلم کی طرح اپنے خطبات میں بقولِ خود " مذہبی علوم کو سائنٹیفک صورت دینے کا مطالبہ پورا کیا ہے ڈاکٹر عشرت حسین لکھتے ہیں :

" بیسویں صدی میں اقبالؔ نے غالباً مذہبِ اسلام اور فلسفہ میں مفاہمت و مطابقت کرنے کی سب سے زیادہ باترتیب کوشش کی ہے۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اُنھوں نے اسلامی الٰہیات کی تشکیلِ جدید کی ہے اور وہی کام کیا ہے جو صدیوں پیشتر ہمارے عظیم متکلمین نظّام اور اشعری نے انجام دیا تھا جب یونانی فلسفہ و سائنس کی اشاعت ہوئی تھی ۔"[۵]

سیّد سلیمان ندوی نے حیاتِ شبلی میں لکھا ہے کہ متکلمینِ اسلام کا فرضِ اوّلین یہ ہے کہ افکارِ جدیدہ کو مسلمان کریں۔ فرماتے ہیں :

" امام غزالی وغیرہ کا اصلی کارنامہ یہ ہے کہ اُنھوں نے یونانی تراجم کو براہِ راست درس میں داخل نہیں کیا بلکہ ان علوم کو پڑھ کر اُنھوں نے خود یا دوسرے مسلمانوں نے ان علوم پر اپنی اسلامی طرز کی جو کتابیں لکھیں ان کو عُلمار کے درس میں رکھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پہلے ان علوم کو مسلمان بنایا پھر اُن کو مسلمانوں میں رواج دیا۔ مولاناؔ کے سامنے بھی یہی چیز تھی مگر افسوس کہ اس پر عمل اب تک اِس لئے نہ ہو سکا کہ ان علوم کو علمار اب تک حاصل نہ کر سکے اور اِن پر اُن کی تصنیفات کا زمانہ تو بمراحل دور ہے تاہم جو اصل نکتہ ہے وہ یہی ہے کہ پہلے ان جدید علوم کو مسلمان بنانا چاہیئے پھر ان کو مسلمانوں میں

۵ Metaphysics of Iqbal

رواج دینا چاہیئے "۔

اقبال کا مقصد بعینہٖ یہ تھا۔ خواجہ غلام السیّدین کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

" علم سے میری مراد وہ علم ہے جس کا دارومدار حواس پر ہے۔ عام طور پر میں نے علم کا لفظ انھی معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اس علم میں ایک طبعی قوّت ہاتھ آتی ہے جس کو دین کے ماتحت رکھنا چاہیئے اگر دین کے ماتحت نہ رہے تو محض شیطنت ہے۔ یہ علم علمِ حق کی ابتدا ہے جیسا کہ میں نے جاوید نامے میں لکھا ہے ۔

علم حق اوّل حواس آخر حضور　　　آخرِ او می نگنجد در شعور

وہ علم جو شعور میں نہیں سما سکتا اور علمِ حق کی آخری منزل ہے اس کا نام عشق ہے۔ علم و عشق کے متعلق میں 'جاوید نامے' میں کئی اشعار ہیں ۔

علم بے عشق است از طاغوتیاں　　　علم با عشق است از لاہوتیاں

مسلمانوں کے لئے لازم ہے کہ علم یعنی اس علم کو جس کا مدار حواس پر ہے اور جس سے بے پناہ قوت پیدا ہوتی ہے، مسلمان کریں "

جدید علوم کو مسلمان کرنے کی یہ کوشش متکلمینِ اسلام تک محدود نہیں ہے۔ کلیسائے روم کے اہلِ علم انھیں بپتسمہ دینے کی فکر میں ہیں اور ہندو انھیں شدھ کرنا چاہتے ہیں۔ آروبندو گھوش نے گیتا کی ترجمانی جدید نظریۂ ارتقار کی روشنی میں کی ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ نظریہ ویدانت سے ماخوذ ہے[1]۔

مندرجہ بالا اقتباس میں سید سلیمان ندوی نے افسوس کا اظہار کیا ہے کہ علمائے اسلام جدید علوم سے بے خبر ہیں اس لئے وہ اپنے متکلمانہ فرائض کما حقہٗ انجام نہیں دے سکتے۔ شبلی نعمانی بھی اس حقیقت سے غافل نہیں تھے۔ ۱۹۱۲ء میں اُنھوں نے ایک مجلسِ علمِ کلام کی تحریک کی تھی جس کی رکنیت ڈاکٹر اقبال نے منظور کر لی تھی۔ اس کا ذکر کرتے ہوئے شبلی نعمانی ایک مضمون میں لکھتے ہیں :

" امام اشعری، ماتریدی، امام الحرمین، باقلانی جو علمِ کلام کے بانی سمجھے جاتے ہیں، ان

---

[1] The Song Divine

میں ایک بھی فلسفہ دان نہ تھا۔ آج بھی یہی حال ہے۔ مصر و ہندوستان میں نہایت قابل اور لایق بزرگوں نے جدید خیالات اور مسائل کے رد میں کتابیں لکھیں اور ان کی تصنیفات جدید علم کلام کی حیثیت سے ملک میں پھیلی ہوئی ہیں لیکن ان میں سے ایک بھی یورپ کی کوئی زبان نہیں جانتا۔"

خود شبلی نعمانی نے علوم جدیدہ سے واقفیت بہم پہنچائے بغیر علم کلام پر قلم اٹھایا تھا۔ اس پہلو سے اقبال کو مخصوص و ممتاز مقام حاصل ہے کہ وہ فلسفہ جدید سے واقف تھے۔ اس لئے قدرتی طور پر جدید فلسفہ کو مسلمان کرنے کا قرعہ فال انھیں کے نام پڑا۔ اقبال فلسفے کے منتہی تھے اوائل عمر میں ان کا زاویہ نگاہ بلاشبہ فلسفیانہ اور محققانہ تھا۔ اس کا ثبوت ان کے مقالے مابعد الطبیعیات ایران اور بانگ درا کی ابتدائی نظموں میں ملتا ہے لیکن رفتہ رفتہ تجدید و احیا کا جذبہ ان کے دل و دماغ پر حاوی ہو گیا۔

" اقبال آخر عمر میں فرمایا کرتے تھے کہ میں نے اپنا نظریۂ حیات فلسفیانہ جستجو سے حاصل نہیں کیا زندگی کے متعلق ایک خاص زاویۂ نگاہ ورثے میں مل گیا تھا بعد میں میں نے عقلی استدلال کو اس کے اثبات میں صرف کیا ہے۔"[1]

خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں :

" اقبال کو فطرت نے اگرچہ شاعر بھی بنایا تھا اور مفکر بھی لیکن اس کی طبیعت میں شعریت کو تفلسف پر غلبہ حاصل ہو گیا۔ اقبال کا میلان مذہبی اور روحانی ہے اس لئے فلسفے کا ذوق رکھنے کے باوجود وہ رفتہ رفتہ عقل طبیعی اور عقل استدلالی سے گریز کرتا ہوا عشق میں غوطہ زن ہو گیا۔ جس کے مقابلے میں اسے عقل کی جدوجہد سطحی اور ہیچ نظر آنے لگی۔"

یہی نہیں بلکہ اقبال فلسفے کو مسلمانوں کے لئے ضرر رساں سمجھنے لگے تھے۔ ایک خط میں فرماتے ہیں :

" مسلمانوں کو موجودہ حالت میں فلسفہ اور لٹریچر کی چنداں ضرورت نہیں۔"

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید لکھتے ہیں :

" وہ (اقبال) اپنے آپ کو کبھی بھی فلسفی کہنا پسند نہیں کرتے تھے۔ دوران گفتگو میں بعض مرتبہ میرے منہ سے بلا ارادہ اگر ان کے لئے 'فلسفی' اور ان کے خیالات کے لئے نظام فلسفہ کے الفاظ

---

[1] فکر اقبال، خلیفہ عبدالحکیم۔

بن گئے تو انھوں نے مجھے یہ کہہ کر ٹوک دیا کہ اُن کا کوئی نظام فلسفہ نہیں ہے وہ کہا کرتے تھے کہ فقیری ان کو وراثتاً ملی ہے اور فلسفہ وغیرہ انھوں نے صرف انھیں حقایق کو جن کا انھیں کُلّی یقین ہے عقلی طور پر سمجھنے کے لئے سیکھ لیا ہے۔"

اقبال اشعار میں بھی جا بجا فلسفے کی مخالفت کرتے ہیں ؎

انجامِ خرد ہے بے حضوری ہے فلسفہ زندگی سے دُوری

مرا درسِ حکیماں دردِ سر داد کہ من پروردۂ فیضِ نگاہم

حکمت و فلسفہ کرد است گراں خیز مرا خضرِ من! از سرم ایں بارِ گراں پاک انداز

اس کے باوصف شارحینِ اقبال نہ صرف انھیں ایک عظیم فلسفی سمجھتے ہیں بلکہ یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں کہ اقبال نے دورِ حاضر کے ہر سیاسی اور عمرانی عقدے کے متعلق قطعی اور آخری فیصلہ صادر کر دیا ہے۔ اس انتشارِ فکر کی بڑی وجہ یہ ہے کہ ہمارے ہاں صدیوں سے فلسفہ اور کلام کو مترادفات سمجھا جاتا رہا ہے اور ان کے حدود و معانی میں کسی قسم کا فرق روا نہیں رکھا گیا جس کا نتیجہ خلط مبحث اور انتشارِ فکر کی صورت میں نکلا ہے۔ مولوی عبدالسلام ندوی اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہوئے لکھتے ہیں:

"امام غزالی نے فلسفہ کی تردید کی تو انھوں نے علمِ کلام اور فلسفہ کے مسائل کو باہم مخلوط کر دیا۔ امام رازی[1] نے مباحثِ مشرقیہ میں یہی روش اختیار کی اور ان کے بعد علمائے کلام نے اس کی تقلید کی اور علمِ کلام اور فلسفہ و حکمت کے تمام مسائل مخلوط ہو کر ایک معجونِ مرکب تیار ہو گیا۔"

اسی انتشارِ فکر کے باعث اقبال کو بجائے متکلم کے فلسفی سمجھا جاتا ہے۔ اس بات کی ذمّہ داری ایک حد تک خود اقبال پر بھی عائد ہوتی ہے کیونکہ ایک طرف تو وہ علمِ کلام کی تعمیر اور الٰہیات اسلامیہ کی تشکیلِ جدید کی دعوت دیتے ہیں اور دوسری طرف علمِ کلام اور الٰہیات کی مخالفت بھی کئے جاتے ہیں۔ صاحبزادہ آفتاب احمد خاں کے نام ایک خط میں فرماتے ہیں:

"آج ضرورت ہے کہ دماغی اور ذہنی کاوش کی ایک نئی وادی کی طرف صمیز کیا جائے اور ایک نئی دینیات اور علمِ کلام کی تعمیر و تشکیل میں اس کو برسرِ کار لایا جائے۔"

---

[1] امام رازی

اس کوشش میں وہ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ جیسے سیر حاصل خطبات بھی ترتیب کرتے ہیں اور اشعار میں الٰہیات اور علم کلام کی ضرر رسانی اور بے ثمری کا ذکر بھی کیے جاتے ہیں ؎

طبع مشرق کیلئے موزوں یہی افیون تھی — ورنہ قوالی سے کچھ کم تر نہیں علم کلام

ابلیس اپنے مشیروں سے کہتا ہے ؎

ہے یہی بہتر الٰہیات میں الجھا رہے — یہ کتاب اللہ کی تاویلات میں اُلجھا رہے

کیا مسلماں کیلئے کافی نہیں اس دور میں — یہ الٰہیات کے ترشے ہوئے لات و منات

کلام و فلسفہ از لوح دل فرو شستم — ضمیر خویش کشادم بہ نشتر تحقیق

قرآن کو بازیچۂ اطفال بنا کر — چاہے تو خود اک تازہ شریعت کرے ایجاد

چو سُرمہ رازی را از دیدہ فرو شستم — تقدیر اُمم دیدم پنہاں بکتاب اندر

علاج ضعف یقیں اُن سے ہو نہیں سکتا — غریب اگرچہ ہیں رازی کے نکتہ ہائے دقیق

بہر صورت اقبال نے غزالی کی طرح فلسفہ پڑھا تھا اور غزالی ہی کی طرح اسے اپنے مورو ثی عقاید کی توثیق کے لیئے وقف کر دیا اور جدید سائنس اور فلسفے کو مسلمان بنانے کا بیڑا اُٹھایا اس لئے وہ بنیادی طور پر متکلم ہیں۔ اس حقیقت کو ذہن نشین کر لینا ازبس ضروری ہے کہ اس کے بغیر اُن کے افکار و نظریات کا صحیح مقام معیّن کرنے میں دشواری پیش آرہی ہے۔ اقبال کے متکلمانہ افکار کا تجزیہ کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علم کلام کی تاریخ اور عہد بہ عہد کے ارتقاء پر ایک تحقیقی نظر ڈالی جائے۔

# علمِ کلام کا آغاز و ارتقاء

تاریخی و فکری پس منظر : شبلی نعمانی اور اُن کے تلامذہ معتزلہ کو علم کلام کا موجد سمجھتے ہیں لیکن یہ تاریخ فلسفہ سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔ "کلام" کی اصطلاح بے شک پہلی صدی ہجری میں بغداد اور بصرہ میں رواج پذیر ہوئی لیکن فلسفہ و مذہب کی تطبیق کا آغاز با قاعدہ طور پر اس سے کم و بیش چھ سو سال پہلے سکندریہ میں ہوا تھا۔ سکندرِ اعظم کی وفات کے بعد اس کے ایک جرنیل بطلیموس نے اپنے آقا کے بسائے ہوئے اس شہر کو اپنا دار الحکومت بنایا۔ اس کے جانشینوں کے دورِ عروج میں سکندریہ کو بین الاقوامی شہرت حاصل ہوئی اور رفتہ رفتہ وہ یونانی تہذیب کا سب سے بڑا مرکز بن گیا۔ بطالسہ نے یہاں ایک شہرۂ آفاق میوزیم تعمیر کیا جس میں ہر شعبۂ علم و فن کی ہزاروں کتابیں جمع کی گئیں اور جس میں اپنے عہد کے جلیل القدر علماء و فضلا نے درس و تدریس کا سلسلہ جاری کیا۔
اسی زمانے میں عہد نامہ قدیم کا ترجمہ یونانی زبان میں کیا گیا۔

افلاطون اور ارسطو کی وفات کے بعد یونان کی سیاسی قوت کا خاتمہ ہو گیا اور اس کے ساتھ فنونِ لطیفہ اور فلسفہ بھی تنزّل پذیر ہو گئے۔ سکندرِ اعظم کے سپاہی مشرق کی مہموں سے واپس لوٹے تو وہ مشرق کے سیم و زر کے خزانوں کے ساتھ تصوّف و عرفان کے اصول و تعلیمات بھی اپنے ساتھ لائے تھے۔ اس طرح ہلینی دور میں یونان کے فلسفے اور مشرق کے عرفان میں امتزاج کا آغاز ہوا۔ اور مفکّرین کا رجحان تصوّف و عرفان کی طرف ہو گیا۔ فرینک تھلی اپنی تاریخ فلسفہ میں لکھتے ہیں:

"افلاطون اور ارسطو کے بعد فلسفہ کا رجحان رواقیت کے واسطے سے مذہبیت کی طرف ہو گیا۔ رواقیین کائنات کو نظامِ غائی ( Teleological System ) سمجھتے تھے اور اس بات کی دعوت دیتے تھے کہ انسانی ارادے کو آفاقی ارادے کے ماتحت رکھنا چاہیے۔ تاکہ کائنات کی غایت کی تکمیل ہو سکے۔ اس مذہبی تحریک کو اس وقت تقویت ہوئی جب سکندرِ اعظم کے بعد یونانیوں کو کلدانیوں، مصریوں اور یہودیوں سے میل جول کے مواقع ملے۔ سکندریہ کے شہر کو بین الاقوامی شہرت حاصل ہو گئی تھی۔ اسی شہر میں یونانی عقلیت اور مشرقی عرفان کا امتزاج عمل میں آیا۔ اس شہر میں فیثاغورس کے افکار پر ایک عالمگیر مذہب کی بنیاد رکھنے کی کوشش کی گئی اور افلاطون کے فلسفے کو مذہبی رنگ دے کر اور اس کے مذہبی پہلو پر مشرقی تصوّف کا پیوند لگا کر نو افلاطونیت کی بنیاد رکھی گئی"۔

سکندریہ میں ہی فلو یہودی نے سب سے پہلے مذہب و فلسفہ کی تطبیق[1] کا آغاز کیا اور یہیں فلاطینوس نے افلاطون کے افکار کی از سرِ نو ترجمانی کر کے اشراقیتِ جدیدہ کی تاسیس کی، جو زمانے کے گزرنے کے ساتھ عیسائی اور مسلمان متکلمین کے افکار میں سرایت کر گئی۔

فلو یہودی کی صحیح تاریخِ پیدائش معلوم نہیں ہو سکی اتنا ثابت ہے کہ وہ ۲۰ ق م اور ۵۰ بعد م

---

[1] مذہب و فلسفہ کی تطبیق کو ازمنہ وسطیٰ کے عیسائی علماء مدرسیّت Scholasticism اور مسلمان علمِ کلام کہنے لگے۔ تطبیق کرنے والے کو عیسائی Schoolman اور مسلمان "متکلم" کہنے لگے۔

کے درمیانی عرصے میں سکندریہ میں مقیم تھا۔ فلو نہایت راسخ العقیدہ یہودی ہونے کے علاوہ فلسفۂ یونان میں بھی درک و بصیرت رکھتا تھا۔ اُس نے سب سے پہلے موسوی شریعت اور فلسفۂ یونان کے نظریات کے درمیان مفاہمت و مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس کے خیال میں افلاطون اور ارسطو حضرت موسیٰ کے پیرو تھے اور انھوں نے اپنے تمام نظریات عہد نامۂ قدیم ہی سے اخذ کئے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ عہد نامہ قدیم اور ان کے فلسفے میں بنیادی توافق پایا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے فلو کو علمِ کلام یا عقل و نقل کی تطبیق کا بانی سمجھا جا سکتا ہے۔ بعد میں عیسائی اور مسلمان متکلمین نے اسی کی تقلید میں اپنے مذہبی مسلّمات کی توثیق و تصدیق فلسفۂ یونان سے کی۔

یہ ایک بدیہی حقیقت ہے کہ ایک اہلِ مذہب خواہ وہ کتنا ہی راسخ العقیدہ ہو، جب وہ اپنے مذہبی عقائد کی تاویل فلسفے کی روشنی میں کرتا ہے تو اس کے عقائد کسی نہ کسی حد تک بالضرور فلسفے سے متاثر ہو جاتے ہیں۔ یہی حال فلو یہودی کا ہوا۔ اس نے تکوین کائنات کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ لوگس[1] خدا اور کائنات کے درمیان وہ ضروری واسطہ ہے جس کے بغیر کائنات کی تخلیق ناممکن تھی۔ لوگس کی ترکیب یونانی فلسفی ہیریقلیطس نے عقلِ کل کے معنوں میں استعمال کی ہے جو اس کے خیال میں ہمہ گیر حرکت و ہیجان میں ایک شعلۂ جوالہ بن کر سرایت کئے ہوئے ہے۔ اناکساغورث نے اس واسطے کو Nous کا نام دیا ہے۔ اور اسے عالمگیر ذہن کہہ کر بھی مخاطب کیا ہے۔ جو کائنات کے توافق و تناسب کو برقرار رکھتا ہے۔ یاد رہے کہ یہودیت میں اسلام کی طرح خدا کا تصور شخصی ہے۔ وہ قادرِ مطلق ہے، مختارِ کل ہے جو صرف کُن کہہ کر اشیاء کو عدم سے وجود میں لا سکتا ہے۔ فلاسفۂ یونان کہتے تھے کہ کوئی چیز محض عدم سے وجود میں نہیں آ سکتی۔ اس لئے فلو یہودی نے لوگس کا سہارا لیا اور اپنے مذہبی عقیدے کو فلسفیانہ استدلال پر قربان کر دیا۔ مزید براں فلو یہودی نوفیثاغورسیت کے اس نظریے سے متاثر ہوا تھا کہ مادہ شر کا مبدء ہے اور خدا خیر کا۔ مادہ آلائش ہے جس سے اجتناب ازبس ضروری ہے۔ یہ خیال بھی یہودیت کے منافی ہے۔ یہودیت میں دُنیوی

---

[1] Logos اس کے لغوی معنی "لفظ"، "نثر" یا "کلمہ" کے ہیں۔

لذات سے متمتع ہونا معیوب خیال نہیں کیا جاتا بلکہ انھیں خدا کی دی ہوئی نعمتیں سمجھ کر شکریے سے قبول کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں فلو یہودی استغراق اور مراقبے پر زور دیتا تھا۔ جسے یہودی ربانی غیر ضروری سمجھتے تھے۔ فلو یہودی کے یہ خیالات بعد میں نو اشراقیت میں بھی دخیل ہو گئے۔

فلاطینوس[1] ۲۰۴۔ بعد مسیح مصر کے ایک شہر لکو پالس میں پیدا ہوا۔ اوائل عمر میں اسے تحصیل علم کے لئے سکندریہ بھیج دیا گیا جہاں اس نے امونیس سکاس[2] کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ اس کا استاد سکاس ابتدائے شباب میں عیسائی ہو گیا تھا لیکن بعد میں منحرف ہو گیا اور علانیہ عیسائیت کی مخالفت کرنے لگا۔ شاید اسی لئے بعد میں فلاطینوس اور اس کے شاگرد بھی عیسائی مذہب کی مخالفت میں پیش پیش رہے تھے۔ یہ عجیب بات ہے کہ مذہب کے اس زبردست مخالف کے افکار و آراء کو اخذ کر کے عیسائی اور مسلمان متکلمین نے اپنے مذاہب کی تصدیق کا کام لیا۔

فلاطینوس کی وفات کے بعد اس کے شاگرد فرفوریوس[3] نے درس و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا۔ اس سے نو افلاطونیت یا نو اشراقیت[4] کا دوسرا دور شروع ہوتا ہے۔ فرفوریوس (متوفی ۳۰۰ ء م) کا اصل نام مالخوس تھا اور وہ سامی النسل تھا۔ اس نے فلاطینوس کی تعلیمات میں اضافہ و ترمیم بھی کی برٹرنڈ رسل[5] کے خیال میں اس نے فلاطینوس کے نظریات پر جو مابعد الطبیعیاتی رنگ چڑھایا ہے، وہ خود استاد کی تحریروں سے معلوم نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ اس نے نو فلاطونیت میں ارسطو کی منطق کو داخل کیا اور اس کی تعلیمات کو اپنے استاد کے افکار میں ممزوج کر دیا۔ اس کا یہ علمی اقدام تاریخی لحاظ سے بڑا اہم ہے کیونکہ دور عباسیہ کے حکماء کے پاس افلاطون اور ارسطو کے جو نظریات سریانی ترجموں کی صورت میں پہنچے وہ فرفوریوس کے اس خیال کے حامل تھے کہ افلاطون اور ارسطو کے افکار میں کسی قسم کا بنیادی اختلاف نہیں ہے۔ فلاطینوس نے ارسطو کے مقولات عشرہ پر سخت تنقید کی تھی لیکن فرفوریوس نے

---

[1] Plotinus اسے فلاطین بھی کہا جاتا ہے اور فلاطین الٰہی بھی
[2] Ammonius Saccas
[3] Porphyrus
[4] Neo-Platonism
[5] A History of Western Philosophy

دوبارہ ارسطو کی طرف رجوع کیا۔ مسلمانوں کی طرح بلکہ ان کی پیروی میں ازمنۂ وسطیٰ کے عیسائی متکلمین نے اپنے فکر و نظر کی بنیاد اشراقیت اور مشائیت کی اسی مفاہمت پر استوار کی تھی۔

فلاطینوس کے تمام نظریے کا سنگِ بنیاد اشراق[1] یا تجلّی کا مفروضہ ہے۔ اُس کا عقیدہ تھا کہ ذات بَحت کائنات سے ماورا رہے اور اس سے بتدریج عقل، رُوحِ کُل، ارواحِ انسانی اور مادّے کا اشراق ہوتا ہے۔ اگر انسان استغراق و تعمّق سے کام لے تو اس کی رُوح مادّے کی کثافت و آلائش سے نجات پاکر اپنے مبدءِ حقیقی سے جاملتی ہے اس عمل کو تنزّل (نیچے آنا) وصعود (اوپر جانا) یا اِنفصال (روحِ انسانی کا روحِ کُل سے جدا ہونا) و اِنجذاب (روحِ انسانی کا روحِ کُل میں دوبارہ جذب ہونا) بھی کہا جاتا ہے۔ مندرجہ ذیل جدول سے اسے سمجھنے میں مدد ملے گی:

ذات بَحت[2]

| تنزّل ↓ | صعود ↑ |
|---|---|
| ۱۔ عقلِ اوّل | ۴۔ عقلِ اوّل |
| ۲۔ روحِ کُل | ۳۔ رُوحِ کُل |
| ۳۔ انسان کی رُوحِ علوی و سفلی | ۲۔ روحِ علوی انسانی |
| ۴۔ مادّہ | ۱۔ رُوحِ سفلی انسانی |

انسان کی رُوحِ علوی کا اشراق رُوحِ کُل سے ہوا جب وہ مادّے کی طرف مائل ہوئی تو اپنے اصل مقام سے گر گئی اور رُوحِ سفلی کا نام پایا مادّے کے تصرّف سے نجات حاصل کرنے کے لئے وہ پیہم کشمکش کرتی ہے اور اپنے مصدرِ حقیقی کی طرف پرواز کرجانے کے لئے بیقرار رہتی ہے۔ اسی بے قراری کو فلاطینوس نے عشق کا نام دیا۔ جو بعد میں ابنِ سینا کے ہمہ گیر تصوّرِ عشق اور صوفیہ کے عشقِ حقیقی کی صورت میں ظاہر ہوتا رہا۔ رُوح مادّے کی آلائش سے آزاد ہو کر نشاطِ جاوداں کی حقدار ہوجاتی ہے اس نظریے کی وضاحت کے لئے فلاطینوس نے آفتاب کی تمثیل سے

---

[1] Emanation

[2] لغوی معنی، محض، صرف، خالص، ذات باری کا نوفلاطونی تصوّر،

کام لیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذاتِ بحت سے عقل و رُوح کا بہاؤ Overflow ایسے ہُوا جیسے آفتاب سے نُور چھلک پڑتا ہے۔ لیکن جس طرح نور کے انعکاس سے سرچشمۂ آفتاب متاثر نہیں ہوتا ایسے ہی عقلِ کُل کے بہاؤ سے ذاتِ بحت اثر پذیر نہیں ہوتی۔ مادہ وہ تاریکی ہے جہاں آفتابِ حقیقی کی شعاعیں نہیں پہنچ پاتیں۔ یہی کائنات کی تمام اشیاء کا ہیولیٰ ہے جسے روح صورت ( Form ) عطا کرتی ہے۔ فرینک تھلی نو اشراقیت پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

" تجلی یا اشراق کے مختلف مراحل ہیں۔ عقل، رُوح، مادہ ان سب میں مادہ ذاتِ بحت سے بعید ترین ہے۔ یہ دراصل تاریکی ہے۔ اِس پر رُوح کارفرما ہوتی ہے جس سے کائنات کے مظاہر کا ظہور ہوتا ہے۔ روحِ انسانی روحِ کُل کا جُز ہے اور اِس لحاظ سے حواس سے بلند تر اور آزاد ہے۔ رُوحِ کُل کا وہ حصہ جو جسمِ خاکی میں ظاہر ہوتا ہے وُہ حقیقی رُوح نہیں محض اس کا پرتو ہے اور انسان کی ہوا و ہوس اور جذباتِ حیوانی کا مرکز ہے۔ یہی گناہ کا مصدر ہے۔ انسان کے صحیح شعورِ ذات میں عقلِ کُل اور روحِ کُل کارفرما ہیں۔ اسے اپنا مقصد پورا کرنے کیلئے ضروری ہے کہ حواس و خواہشات کے عالم سے منہ موڑ کر تفکر و تعمق کی طرف مائل ہو۔ تاکہ ذاتِ بحت کا تقرّب حاصل کر سکے۔ یہ تقرّب اِس دنیا میں شاذ و نادر ہی میسّر آسکتا ہے۔ اس نظامِ فکر میں فلسفۂ یونان اور مشرقی تصوّف و مذہب کا اجتماعِ نقیضین ہوا ہے اس میں ایک خدا پر ایمان لانا ضروری ہے جو کائنات سے ماوراء ہے لیکن اس لحاظ سے یہ وحدتِ وجود کا نظریہ ہے کہ اس کی رُو سے بھی کائنات کی تمام اشیاء ذاتِ باری سے مُتفرّع ہوتی ہیں۔ اس کے ساتھ فلاطینوس نے کثرت پرستی کی بھی تردید نہیں کی۔ اس فلسفے میں فی الحقیقت قدیم کثرت پسندی کو مذہبی رنگ دے کر پیش کیا گیا ہے تاکہ وہ عیسائیت کی بڑھتی ہوئی طاقت کا مقابلہ کر سکے۔ "

A History of Philosophy

فلاطینوس کے مکتبِ فکر کو نو فلاطونیت یا نو اشراقیت اِس لئے نہیں کہا جاتا کہ فلاطینوس نے افلاطونِ یونانی کے فلسفے کا احیاء کیا تھا۔ کیونکہ اس نے افلاطون کی عقلیت کو یکسر نظر انداز کر دیا ہے بلکہ اِس لئے کہ نو فلاطونیت میں افلاطون کے اشراقی اور عرفانی افکار کو نیم مذہبی جامہ پہنانے کی کوشش کی گئی ہے۔

فلاطینوس کی نو اشراقیت اس لحاظ سے بیش از بیش تاریخی اہمیت رکھتی ہے کہ وہ براہِ راست عیسوی علمِ کلام اور بالواسطہ مسلمانوں کے متکلمانہ افکار پر اثر انداز ہوئی آگسٹائن ولی فلاطینوس کا بڑا مدّاح تھا۔ اس کا خیال تھا کہ فلاطینوس میں افلاطون کی روح نے حلول کیا ہے اور افلاطون کو وہ فلسفیوں کا مسیح کہا کرتا تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ عیسائیت اور نو فلاطونیت میں بنیادی توافق پایا جاتا ہے اور اگر فلاطینوس کی تعلیمات میں معمولی سا ردوبدل کر دیا جائے تو اُسے عیسائی کہنے میں کوئی تامّل نہ ہوگا۔ اسی بناء پر ارڈمان نے اپنی تاریخِ فلسفہ میں نو فلاطونیت کا ذکر ازمنۂ وسطیٰ کے مسیحی علمِ کلام کے ضمن میں کیا ہے۔ اس کے خیال میں اس مسلک کو یونانی فلسفہ کی ایک شاخ قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ سٹیس نے اس نظریے کی مخالفت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ فلاطینوس کے افکار اور عیسوی عقائد میں بنیادی اختلافات ہیں۔ نو فلاطونیت میں یونانِ قدیم کی اصنام پرستی کی روح کارفرما ہے۔ آگسٹائن کی طرح کلیمنٹ ولی بھی نو فلاطونیت کا بڑا شیدائی تھا۔ وہ سکندریہ کا پہلا عیسائی اہلِ قلم ہے جس نے فلسفہ اور عیسائیت میں تطابق و توافق پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے علاوہ جسٹن شہید، ہپالیٹس، ترتولیان اور اریجن وغیرہ اکابر عیسائی متکلمین کے دلائل و افکار بھی بنیادی طور پر نو فلاطونی ہیں۔ ازمنۂ وسطیٰ کے عیسائی متکلم عیسائیت کے پردے میں نو فلاطونی نظریات ہی کی ترجمانی کرتے رہے۔ حتیٰ کہ طامس اکوئنس نے ارسطو کی طرف رجوع کیا۔ آج بھی کلیسائے روم کے علمِ کلام میں فلاطینوس کی تعلیمات زندہ و برقرار ہیں۔

مسلمان مفکرین خلافتِ عباسیہ کے عہدِ زرّیں میں فلاطینوس کے افکار سے متعارف ہوئے۔ کیونکہ انطاکیہ، نصیبین اور حرّان کے نسطوری عیسائیوں اور صابیین نے یونانی فلاسفہ کی تالیفات کو سریانی سے عربی میں منتقل کیا تھا۔ ان مدارس میں جس فلسفۂ یونان کی تدریس ہوتی تھی وہ دراصل نو فلاطونی تھا۔ سریانی علماء، ارسطو، فیثاغورس، ہیریقلیتس وغیرہ فلاسفۂ یونان کی شرح نو فلاطونی اصولوں کی روشنی میں کرتے تھے۔ اسکندر افرودیسی نے نفسیاتِ ارسطو کی شرح مذہبی زاویۂ نگاہ[5] سے کی تھی۔ نتیجتاً وہ عربوں میں بڑی مقبول ہوئی۔ الٰہیاتِ ارسطو کا عربی ترجمہ ۲۲۶ ہجری میں ہوا۔

یہ ارسطو کی تصنیف نہیں تھی بلکہ فلاطینوس کی اینیڈز[1] کے آخری تین ابواب کا ملخص تھا جو نیماح امیسوی نے لکھا تھا۔ عربوں نے غلطی سے اسے ارسطو کی تصنیف سمجھ لیا اور الٰہیات کے نو فلاطونی افکار ارسطو سے منسوب کر دیئے گئے۔ اس طرح عالم اسلام میں ہر کہیں ارسطو کے نام پر نو فلاطونیت کی اشاعت ہوئی۔ اس "اسلامی نو فلاطونیت" کو ابن سینا، اخوان الصفا اور ابن رشد نے پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔ دوسری طرف مسلمان صوفیہ بھی نو فلاطونی افکار سے متاثر ہوئے چنانچہ جنید بغدادی، بایزید بسطامی، شیخ الاشراق شہاب الدین سہروردی مقتول، شیخ اکبر محی الدین ابن عربی حتیٰ کہ غزالی تک کے افکار بنیادی طور پر نو فلاطونی کہے جا سکتے ہیں۔ تجلی و اشراق کا نظریہ دور دور تک اشاعت پا گیا۔ حکمائے اسلام نے اسکندر افرودیسی کے تتبع میں عقل کل کو عقل فعال[2] کا نام دیا اور عقل انسانی کو عقل مستفاد[3] کا۔ ان کے خیال میں عقل فعال ذات باری سے متجلی ہوئی ہے۔ اور اس کے عمل سے عقل مستفاد کو فروغ ہوتا ہے۔ اگر انسان کوشش کرے تو عقل مستفاد عقل کل میں جذب ہو سکتی ہے۔ ابن رشد کا خیال تھا کہ انسانی روح کا وہی حصہ باقی رہے گا جو عقل فعال میں جذب ہو جائے گا۔ اسے نظریۂ وحدت عقل فعال کہتے ہیں، اس کی رو سے حشر اجساد کا انکار لازم آتا ہے۔ اس نظریے کو ازمنۂ وسطیٰ کے مغربی "ابن رشدیوں" نے یورپ میں رواج دیا۔ اور پیرس اور پیڈوا کی درس گاہوں میں ایک مدت تک اس پر ہنگامے ہوتے رہے۔

مسلمانوں کے تصوف و عرفان پر بالخصوص نو فلاطونی تعلیمات کے اثرات بہت دور رس ہوئے۔ بایزید بسطامی پہلے صاحب حال صوفی کہے جا سکتے ہیں۔ فنا فی اللہ کا نظریہ بھی سب سے پہلے انھوں نے پیش کیا تھا۔ جنید بغدادی نے فلاطینوس کی پیروی میں ذات احد کو حسن ازل اور محبوب اول کا خطاب دیا اور عشق حقیقی کو تصوف و سلوک کی بنیاد قرار دیا۔ حلاج کے ہاں اوتار کا زرتشتی تصور نمایاں ہے لیکن اس کا یہ عقیدہ کہ انسانی روح میں روح کل جلوہ پیرا ہے، فلاطینوس

---

[1] Enneads فلاطینوس کے نو رسائل۔ لفظ کے معنی نو کے ہیں

[2] Active Intellect [3] Passive Intellect

ہی سے ماخوذ ہے شیخ اکبر ابن عربی نے نظریہ وحدت الوجود اور فصل وجذب فلاطینوس ہی سے اخذ کیا ہے۔ فلاطینوس کا خیال تھا کہ ذات احد کائنات سے بے تعلق اور ماورا بھی ہے اور کائنات میں بیاری وساری بھی۔ ابن عربی بھی ماورائیت اور سریان دونوں کے قائل ہیں۔ اُنھوں نے[1] افلاطون کا (good) فلاطینوس کا احد اور اسلام کا اللہ ایک ہی معنوں میں استعمال کئے ہیں۔ اور فلاطینوس کی عقل اوّل کو "حقیقتِ محمدیہ" کا نام دیا ہے۔ ہسپانیہ میں نوفلاطونیت کی اشاعت رسائل اخوان الصفا کی تدریس سے ہوئی تھی۔ جن سے ابن عربی نے استفادہ کیا تھا۔
ابن عربی کے شاگرد اور لے پالک صدرالدین قونوی۔ مولانا روم کے استاد تھے۔ چنانچہ مولانا روم نے اپنی مثنوی میں جو نظریہ فصل وجذب پیش کیا ہے وہ ابن عربی کے واسطے سے فلاطینوس ہی کے افکار کی صدائے بازگشت ہے۔ مثنوی کے ابتدائی اشعار میں روحِ انسانی کے اندوہ ناک اضطراب کا نقشہ کھینچا ہے جو اپنے مصدر و ماخذ میں جذب ہونے کے لئے بے قرار ہے اور اس کی جدائی میں نالہ کناں ہے۔ عبدالکریم الجیلی نے انسان کامل میں ابن عربی کا ہی نظریہ وحدتِ وجود پیش کیا ہے۔ الجیلی بھی فلاطینوس کی طرح وجودِ مطلق کا تنزل تین مراحل میں تسلیم کرتے ہیں۔ البتہ انھوں نے[2] عقلِ کل یا عقل اوّل کو ہُوِیت (وہ ہونا) اور روح کو اَنّیت (میں ہونا) کا نام دیا ہے۔ روحِ انسانی کا صعود بھی تین مراحل میں دکھایا ہے جنھیں طے کرکے وہ مبدءِ حقیقی تک پہنچ جاتی ہے۔ مولانا روم، عراقی، جامی، عطار، سنائی، ابن الفارض وغیرہ صوفی شعراء کی پُرسوز اور دلدوز شاعری میں نوفلاطونی تصورِ عشق ہی کی ترجمانی کی گئی ہے۔

**متکلمینِ اسلام:** دنیائے اسلام میں تحریکِ اعتزال سے عقلی استدلال کا آغاز ہوا۔ معتزلہ عقائد میں غور و فکر کی دعوت نہ دیتے اور عقل و نقل یا فلسفہ و مذہب کی تطبیق کو ضروری نہ سمجھتے تو مسلمانوں میں تحقیقِ علمی کا نشو و نما پانا ناممکن تھا۔ اعتزال کا تعلق ایک طرف سیاسیات سے تھا اور دوسری طرف مذہبیات سے۔ سلاطینِ بنو امیہ نے خلافت کو خاندانی میراث میں تبدیل کر دیا

---

[1] Ibnul Arabi. Affifi

[2] انسانِ کامل

قبائیت برقرار رکھنے کے لئے وہ جبر و استبداد سے کام لیتے تھے ان کی اکثریت لہو و لعب اور عیش کوشی کی دلدادہ تھی۔ جس کے لوازم پر بیت المال کا روپیہ بیدردی سے خرچ کیا جاتا تھا۔ نتیجتاً عہدِ جاہلیت کی قدروں نے ازسرِ نو قبولِ عام پایا۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر مورخ بنو اُمیّہ کے دورِ اقتدار کو بے دینی کے اعتبار سے تعبیر کرتے ہیں۔ صلاح الدین خدابخش جو بنو اُمیّہ کے بڑے مداح ہیں ان کی بے دینی اور عیش پرستی کا اعتراف کرتے ہیں۔ عرب فطرتاً حریت پسند تھے اور جبر و استبداد کے عادی نہیں تھے موالی الگ برافروختہ ہو رہے تھے کیونکہ بنی اُمیّہ انھیں حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ یہ انقلاب زمانہ کا کرشمہ تھا کہ وہی ایرانی جنھیں عرب ابناء (سلاطین زادے) کہا کرتے تھے اب ذِلّت و زبوں حالی کی زندگی گزار رہے تھے۔ بنو اُمیّہ نے قیاصرۂ روم کی طرح اپنے آپ کو عوام سے الگ تھلگ رکھنے کی کوشش کی اور ان کی تالیفِ قلب کی بجائے بزورِ شمشیر اپنا تسلّط و تغلّب منوانا چاہا۔ چنانچہ ان کے ایک صوبہ دار حجاج بن یوسف نے ایک لاکھ بیس ہزار مسلمانوں کا خون بہایا۔ قیدیوں کو بھیڑ بکریوں کی طرح باڑوں میں بند کرنا اور مردوں اور عورتوں کو اکھٹا زنجیروں میں جکڑنا اسی کی اوّلیات ہیں۔ لیکن جبر و تشدّد سے کسی زندہ قوم کے جذبہ حریت کو کچلا نہیں جا سکتا۔ موالیوں نے جابجا بغاوتیں کیں اور ایرانیوں نے من حیث القوم علویوں اور عباسیوں کی دعوت کو تقویت دی۔ اِس سیاسی ردِعمل کا ایک مذہبی اور داخلی پہلو بھی ہے جو ہمارے نقطۂ نظر سے زیادہ اہم ہے اور وہ یہ ہے کہ ابن الوقت اور جاہ پسند علماء کی ایک جماعت نے جسے بعد میں مُرجیہ کا نام دیا گیا حکومتِ وقت کا ساتھ دیا۔ اور اس کے جور و استبداد کا جواز اِس صورت میں پیش کیا کہ جو کچھ ہوتا ہے خدا کی مرضی سے ہوتا ہے اِس لئے ظلم و ستم اور جَور و جفا کو صبر شکر کے ساتھ برداشت کرنا چاہیئے۔ نیز ایمان[1] کا تعلق بنیادی طور پر عقیدے کے ساتھ ہے عمل کے ساتھ نہیں۔ لہٰذا جن لوگوں کا عقیدہ راسخ ہو اُنھیں نماز پڑھنے یا دوسرے فرائض ادا کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ مرجیہ میں ابو شمر، غسان بن ابان کوفی اور ابو معاذ التومنی قابلِ

---

[1] آج کل بعض لوگ دین اور مذہب میں جو تفریق کر رہے ہیں وہ اسی عقیدے کی صدائے بازگشت ہے۔

ذکر ہیں۔ ابن حزم نے ملل والنحل میں ابو حنیفہ نعمان[1] بن ثابت کو بھی مرجیہ کہا ہے۔ مقدسی نے بحر خزر کے پاس اس فرقے کی ایک شاخ دیکھی تھی۔ جن کے دیہات میں مسجد کا نام ونشان تک نہ تھا۔

قدریہ نے مرجیہ کے ان خیالات کے خلاف احتجاج کیا اور کہا کہ خدا عادل ہے وہ نہ ظلم کرتا ہے اور نہ ظالم کی سرپرستی کرتا ہے۔ نیز انسان کو اپنے اعمال پر قدرت و اختیار حاصل ہے اسی لئے وہ اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے۔ یعنی تکلیف (ذمہ داری) اور قدرت لازم و ملزوم ہیں۔ اگر انسان کو جیسا کہ مرجیہ کہتے تھے مجبورِ محض تصور کیا جائے تو خدا عادل نہیں رہے گا۔ کیونکہ جو شخص برائی کرنے پر مجبور ہے اس سے اعمالِ بد کا مواخذہ کرنا ناانصافی ہے۔ اس کے ساتھ قدریہ نے کہا کہ خدا ظلم و ستم کو روا نہیں رکھتا۔ اس لئے ظالم و جابر سلاطین کو بزورِ شمشیر ظلم و ستم سے باز رکھنا ہر مسلمان کا فرض ہے۔ دوسرے الفاظ میں قدریہ نے امر بالمعروف و نہی عن المنکر کی دعوت دی۔ شبلی نعمانی لکھتے ہیں:

"بنو امیہ نے جب ظالمانہ حکومت شروع کی تو عرب کی خودسر طبیعتیں گوارا نہ کرسکیں۔ اور بغاوتیں برپا ہوئیں اس کے لئے ایک طرف تو حجاج وغیرہ جیسے ظالم مہیا کئے گئے کہ آزادی اور خودسری کو پامال کریں اور دوسری طرف مذہبی لوگوں کو رشوتیں دی گئیں کہ قضا و قدر کا مسئلہ پھیلائیں۔ یعنی یہ کہ جو کچھ ہوتا ہے خدا کے حکم سے ہوتا ہے اس کی شکایت خدا کی شکایت ہے۔ اس کے مقابلے میں معتزلہ نے عدل کا مسئلہ شائع کیا یعنی یہ کہ خدا عادل ہے اور وہ کبھی عدل کے خلاف نہیں کرتا۔ یہ دونوں خیالات ساتھ ساتھ رقیبانہ پھیلے"[2]

اقبال نے بھی اپنے خطبات میں تقدیر پرستی کو بنو امیہ کے جور و استبداد سے منسوب کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"دمشق کے عملی، مادیت پسند اور ابن الوقت اموی حکام کو کسی سہارے کی ضرورت تھی جو ان کے اعمالِ بد کا جواز پیش کرسکتا جن کے وہ کربلا میں مرتکب ہوئے تھے۔ نیز ان کے پیشِ نظر امیر معاویہ کی بغاوت کے ثمرے سے متمتع ہونا بھی تھا اور عوام کی بغاوت کا سدِّ باب کرنا بھی۔

---

[1] ملاحظہ ہو سیرت النعمان، شبلی نعمانی۔
[2] شعر العجم جلد چہارم۔

کہا جاتا ہے کہ معبد جہنی نے حسن بصری سے پوچھا کہ بنی امیہ مسلمانوں کا خون بہاتے ہیں اور اپنے افعال کو قضاءِ الٰہی سے منسوب کرتے ہیں۔ حسن بصری نے جواب دیا "دشمنانِ خدا جھوٹ کہتے ہیں"۔ اس طرح مسلمان علماء کے واشگاف احتجاج کے باوصف تقدیر پرستی کی ترویج ہوئی جو اخلاق کو پست کر دینے والی چیز تھی۔"

یہ بدیہی امر ہے کہ جس ملک میں آمریت ہوگی وہاں صرف دو قسم کے لوگ نظر آئیں گے یا تو خوشامدی اور ابن الوقت اور یا باغی اور مصلح۔ مرجیہ ابن الوقت تھے اور قدریہ (جنھیں بعد میں معتزلہ کہا گیا) باغی اور مصلح تھے۔ معبد جہنی نے بنو امیہ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا۔ اور عبدالملک اموی کے حکم سے قتل کر دیا گیا۔ غیلان دمشقی نے معبد جہنی کی دعوت کو جاری رکھا اور ہشام اموی نے اسے موت کے گھاٹ اتار دیا۔ واصل بن عطا بھی اسی گروہ سے تعلق رکھتا تھا وہ ایک مسئلے کے اختلاف کے باعث حسن بصری کے درس سے الگ ہوگیا۔ اس لئے اس کا اور اس کے ہم خیالوں کا نام معتزلہ (لغوی معنی' الگ ہونے والے) پڑ گیا۔ مسئلہ یہ تھا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہوگا' جیسے خوارج کہتے تھے' یا مومن ہوگا، جیسے مرجیہ کا عقیدہ تھا۔ واصل بن عطا نے کہا کہ وہ نہ کافر ہوگا اور نہ مومن۔ اس اصول کو المنازلہ بین المنازلتین کہتے ہیں۔ اعتزال کا آغاز بصرے میں ہوا تھا لیکن بعض معتزلہ نے بغداد میں سکونت اختیار کر لی اور اپنا مستقل درس قائم کیا۔ بصرہ کے مکتب سے تعلق رکھنے والوں میں ضرار بن عمرو، معمر، ابو الہذیل علاف، النظام، ہشام بن الحکم جاحظ اور جبائی مشہور ہوئے اور بغداد والوں میں بشر بن المعتمر، المزدار، اسکافی، خیاط اور کعبی نے ناموری حاصل کی۔

معتزلہ اپنے آپ کو اہل العدل والتوحید کہتے تھے۔ انھوں نے ذاتِ باری کا ماورائی[1] اور تنزیہی تصور پیش کیا۔ وہ رویتِ باری تعالیٰ کے منکر تھے۔ یعنی ان کا عقیدہ تھا کہ جیسا کہ عوام کا خیال ہے انسان قیامت کے دن خدا کی صورت کو نہیں دیکھ سکے گا کیونکہ وہ صورت و شکل سے منزہ ہے اس کے برعکس حنابلہ، مجسمہ، مشبہ، ظاہریہ، کرامیہ وغیرہ کا عقیدہ تھا کہ خدا انسان

---

[1] Transcendentalist

کی طرح ہاتھ پاؤں، آنکھ، ناک وغیرہ رکھتا ہے[1]۔ معتزلہ ذاتِ باری کی تنزیہہ پر زور دیتے ہوئے کہتے تھے کہ خدا کی ذات سے اُس کی صفات کو الگ نہیں سمجھا جا سکتا۔ خلق قرآن کا ہنگامہ آرا مسئلہ بھی اسی عقیدے کی فرع ہے۔ سب سے پہلے بیان بن سمعان التیمی نے کہا تھا کہ قرآن مخلوق ہے۔ بعدازیں معتزلہ نے اسے اختیار کر لیا۔ علمائے ظاہر قرآن کو قدیم اور غیر مخلوق مانتے تھے اور معتزلہ کے ہاں یہ شرک تھا۔ وہ کہتے تھے کہ قرآن کا مخلوق ہونا ہی اس بات کی سب سے بڑی دلیل ہے کہ وہ حادث ہے۔ ول ڈیورنٹ کے خیال میں[2] قرآن کے قدیم ہونے کا عقیدہ یہودیوں اور عیسائیوں سے ماخوذ ہے۔ یہودی احبار کہتے تھے کہ توریت خلقِ آدم سے پہلے موجود تھی[3] اور عیسائی کلمہ (لوگس) کو قدیم مانتے تھے۔ مامون الرشید بھی قدمِ قرآن کے عقیدے کو شرک خیال کرتا تھا۔ اُس نے خلقِ قرآن کے عقیدے کو شائع کرنے کی کوشش کی جس پر حنابلہ نے اس کی سخت مخالفت کی۔ احمد حنبل اور ان کے پیرو نہ صرف قرآن کو قدیم مانتے تھے بلکہ کہتے تھے کہ قرآن ذی روح اور ذی شعور ہے۔ اس کا دل ہے جو دھڑکتا ہے۔ اور اس کے ساتھ اس کی دنتین بھی قدیم ہیں۔ اس کی زبان ہے جس سے وہ اپنے قاریوں کی شفاعت کرے گا۔ شفاعت کے عقیدے پر بھی معتزلہ اور حنابلہ میں شدید اختلاف تھا۔ معتزلہ کہتے تھے کہ قیامت کے دن کوئی شخص کسی کی شفاعت نہیں کر سکے گا۔ کیونکہ یہ عدل و انصاف کے منافی ہے کہ ایک شخص خدا کے احکام کی صریح حکم عدولی کرے اور پھر اُسے کسی کی سفارش سے بخش بھی دیا جائے۔

مامون الرشید اپنے فضل و کمال، تفکر و تدبر، روشن خیالی اور وسیع النظری کے لحاظ سے تاریخ اسلام میں منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ وہ برامکہ کا تربیت یافتہ تھا۔ جن کی کوششوں اور فیاضیوں سے بغداد علمائے عصر کا مرجع بن گیا تھا۔ اس کا باپ ہارون الرشید محدثین کا ہم خیال

---

[1] اصطلاح میں اسے Anthropomorphic کہتے ہیں یعنی خدا کو انسان کا اپنی شکل و صورت پر قیاس کرنا۔ والٹیر کا قول ہے "خدا نے انسان کو اپنی صورت پر بنایا تھا۔ انسان نے اس کے جواب میں خدا کو اپنی صورت کے مطابق بنا لیا"۔ [2] دی ایج آف فیتھ۔ [3] ہندو بھی ویدوں کو قدیم اور غیر مخلوق مانتے ہیں۔

تھا لیکن مامون الرشید نے مسلکِ اعتزال اختیار کیا۔ اُس نے مختلف علوم کی ترویج و اشاعت کے لئے زرِ کثیر صرف کر کے بیت الحکمت قائم کیا۔ اور اپنے عہد کے چیدہ فضلاء کو یونانی، سریانی، قبطی پہلوی اور سنسکرت کی مستند کتابوں کو عربی میں ترجمہ کرنے پر مامور کیا۔ بیت الحکمت صرف دارالترجمہ ہی نہیں تھا بلکہ باقاعدہ اکادمی کی صورت میں قائم کیا گیا تھا۔ جہاں طلبہ اساتذہ کی صحبت سے بہرہ ور ہوتے تھے۔ خلیفہ نے قیصرِ روم کی مملکت میں اپنے گماشتے بھیجے۔ جو یونانِ قدیم کے علوم و معارف کی کتابیں ڈھونڈ کر لاتے تھے۔ خود قیصرِ روم کو خط لکھا کہ فلسفہ و طب کی جتنی کتابیں فراہم ہو سکیں روانہ کر دی جائیں۔ جب کتابوں کا ذخیرہ فراہم ہو گیا۔ تو یونانی، سریانی، عبرانی وغیرہ کے علماء کو معقول مشاہرے دے کر اُن کے ترجمے پر مامور کیا گیا۔ حنین بن اسحاق نسطوری کے ساتھ اس نے وعدہ کیا کہ وہ مترجمہ کتابوں کا معاوضہ انھیں سونے میں تول کر دے گا۔ ہفتے میں ایک دن مامون الرشید کے دربار میں مجلسِ مذاکرہ برپا ہوتی تھی۔ جس میں تمام مذاہب و ادیان کے علماء آزادی اور بے باکی سے اظہارِ خیال کرتے تھے۔ اس مجلس میں حاکم و محکوم کا حجاب اٹھا دیا جاتا تھا۔ اور مامون الرشید بحیثیت ایک محقق اور عالم کے اس میں شرکت کرتا تھا۔ شبلی نعمانی نے "المامون" میں لکھا ہے کہ ایک دن اس کے اجلاس میں صحابۂ رسولؐ کی افضلیت کا موضوع زیرِ بحث آ گیا۔ مامون الرشید حضرت علیؓ بن ابی طالب کی افضلیت کا قائل تھا۔ اس مباحثے میں بغداد کے چوٹی کے علماء شریک تھے۔ جن میں سے اکثر خلیفہ سے اختلاف کر رہے تھے۔ گھنٹوں بحث جاری رہی اور اس میں قرآن و حدیث سے استناد کیا گیا۔ شبلی لکھتے ہیں کہ انصاف یہ ہے کہ میدان مامون الرشید کے ہی ہاتھ رہا۔ یہ بحث کتبِ تاریخ میں محفوظ ہے اور مامون الرشید کے علمی تبحر پر دلالت کرتی ہے۔ تحقیق و تجسس کے اس ماحول میں آزادیِ رائے اور تفکر و تدبر کو تقویت بہم پہنچی۔ معتزلہ مذہبی عقائد میں تفکر سے کام لیتے تھے اس لئے اہلِ علم میں اعتزال کی خوب اشاعت ہوئی۔ شاید اسی بناء پر مستشرقین نے معتزلہ کو عقلیت پسند[1] کہا۔ لیکن اس سے غلط فہمی پیدا ہونے کا احتمال ہے۔ عقلیت پسند صرف عقل کو حقیقت کا معیار سمجھتے ہیں اور حقائق کا جائزہ مجرد منطقی استدلال سے لیتے ہیں۔ معتزلہ

---

[1] Rationalists

عقل اور وحی دونوں کو صداقت کا سرچشمہ خیال کرتے تھے اور تاویل و توجیہہ سے عقل و نقل میں مغایرت پیدا کرتے تھے۔ اس لئے انھیں اِن معنوں میں عقلیّت پسند کہنا صحیح نہیں جن معنوں میں ہم ہیگل یا بریڈلے کو عقلیت پسند سمجھتے ہیں۔ مُعتزِلہ دراصل متکلم تھے اور اسلامی عقائد کی صداقت کو عقلی دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ اس سلسلے میں اُنھوں نے یہودی مجوسی، نصرانی، صابی اور سمنیہ[1] سے بارہا مناظرے کئے۔ مامون الرشید کے دربار میں اس قسم کے مناظروں کا صدر اکثر اوقات مشہور معتزلی عالم ابوالہذیل علاّف کو مقرر کیا جاتا تھا۔ غیر مذاہب کے پیشوا یونانی فلسفے سے بہرہ ور تھے کیونکہ ان کے ہاں حرّان، گندیشاپور، نصیبین وغیرہ کے مدارس میں منطق و الٰہیات نصابِ تعلیم میں شامل تھے۔ جب یہ لوگ اسلام پر تعریض کرتے تو محدثین نقلی دلائل سے انھیں جواب دیتے۔ محدثین کا نقطۂ نظر ترمذی اِن الفاظ میں بیان کرتے ہیں :

" والمذهب فی هذا عند اهل العلم من الائمة مثل سفیان الثوری ومالك بن انس وسفیان بن عیینة وابن المبارك ووکیع وغیرهم انهم رووا هذه الاشیاء وقالوا نروی هذه الاحادیث ونومن بها ولا یقال کیف وهذا الذی اختاره اهل الحدیث ان یروی هذه الاشیاء کما جاءت ویومن بها ولا تفسر ولا یتوهم ولا یقال کیف و هذه امر اهل العلم الّذی اختاره و ذهبوا الیه " (جامع البیان عبدالبر)

(ائمہ اہلِ علم جیسے سفیان ثوری، مالک ابن انس، سفیان بن عیینہ، ابن المبارک اور وکیع کا اس بارے میں مذہب یہ تھا کہ اُنھوں نے ان چیزوں کی روایت کی اور کہا ہم حدیثوں کی روایت کرتے ہیں اور ان پر ایمان لاتے ہیں اور یہ نہیں کہا جائے کہ یہ کیوں کر رہے ہیں اور اسی مذہب کو اہلِ حدیث نے اختیار کیا ہے کہ ان باتوں کی روایت کردی جس طرح پر وہ آئی ہیں اور ان پر ایمان رکھا جائے اور ان کی تفسیر نہ کی جائے اور نہ وہم کیا جائے اور نہ "کیسے" کہا جائے۔ اہلِ علم کا یہی مذہب ہے۔ اسی کو اُنھوں نے پسند کیا ہے۔)

---

[1] بدھ۔ سمن بدھ کا ایک نام ہے۔

اس عقیدے کو مختصراً "بلاکیف" کہا جاتا ہے یعنی بے چوں و چرا ایمان لانا اور اعتقادِ محکم رکھنا۔ لیکن نصرانی، مجوسی اور صابی اس سے کب قائل ہونے والے تھے۔ چنانچہ مُعتزلہ ان کا مقابلہ خود انھی کے حربوں سے کرنے پر کمربستہ ہو گئے۔ اُنھوں نے معقولات کا مطالعہ کیا اور عقلی دلائل سے غیر مذاہب کے علماء کے ساتھ مناظرے کا بازار گرم کیا۔ اس طرح دنیائے اسلام میں عقل و نقل یا فلسفہ و مذہب کی تطبیق کا آغاز ہوا۔ جسے اصطلاح میں علمِ کلام کہا جاتا ہے۔ رفتہ رفتہ مُعتزلہ نے محسوس کیا کہ فلسفہ ایک مستقل شعبۂ علم ہے اور بذاتِ خود احقاقِ حق کی قدرت رکھتا ہے۔ چنانچہ مذہب کے دوش بدوش فلسفہ اور وحی کے ساتھ ساتھ عقل کی اہمیت بھی تسلیم کرلی گئی۔ یہ بات خالی از دلچسپی نہیں ہے کہ یعقوب بن اسحٰق الکندی جسے فلسفۂ اسلام کا بانی سمجھا جاتا ہے مُعتزلی العقیدہ تھا۔

مُعتزلہ نے قدر و اختیار، عدل و انصاف، آزادیٔ فکر و نظر، عقلیت پسندی اور امر بالمعروف نہی عن المنکر کے انقلاب پرور نظریے کو فروغ دیا تھا۔ اس لئے سلاطین و خلفاء ان کے عقائد کو اپنے لئے خطرناک سمجھتے تھے۔ متوکل عباسی نے ان ترقی پرور خیالات کا سدِ باب کرنے کے لئے احمد حنبل کے پیروؤں کی حوصلہ افزائی کی۔ یہ لوگ مُعتزلہ کے پرانے دشمن تھے۔ اُنھوں نے اس معاملے میں متوکل سے پورا تعاون کیا۔ مُعتزلہ کو ملک بدر کر دیا گیا اور ان کی تالیفات کو نذرِ آتش کر دیا گیا۔ یہ تباہی ایسی مکمل تھی کہ آج ان کی سیکڑوں تالیفات میں سے ایک بھی دستیاب نہیں ہوتی۔ اور اُن کے عقائد خیالات جستہ جستہ اقتباسات سے ہی معلوم کئے جا سکتے ہیں۔ شبلی لکھتے ہیں :

> " اس وقت سلطنتِ عباسیہ برائے نام رہ گئی تھی۔ اور سلجوقیہ وغیرہ کی وجہ سے مذہبی آزادی بالکل نہیں رہی تھی۔ مُعتزلہ پر ہر طرح سے ظلم کیا گیا۔ محمد بن احمد مُعتزلی عالم پچاس برس تک گھر میں گھسا بیٹھا رہا۔ علامہ زمخشری صاحب کشاف ہجرت کر کے مکہ چلے گئے۔ اپنی تفسیر میں اس طرف اشارہ بھی کیا ہے۔ اسپین اور مغرب میں محمد بن تومرت نے جو غزالی کا شاگرد تھا، اعتزال کا استیصال کر دیا۔ صلاح الدین ایوبی نے بہ جبر

اشعری عقائد اپنی سلطنت میں جاری کئے ۔"

اشاعرہ نے حکومت کی سرپرستی سے پورا فائدہ اُٹھایا اور معتزلہ کے افکار کی تردید میں تالیف و تصنیف کا سلسلہ شروع کیا۔ ابتدا میں ان کے دلائل بیشتر روایتی اور نقلی تھے۔ لیکن باقلانی، غزالی اور رازی نے ان پر عقلی دلائل کا اضافہ کیا جس سے اسلامی علم کلام کا دوسرا باب شروع ہوتا ہے۔ معتزلہ نے دوسرے مذاہب کے پیروؤں کے اعتراضات کا رد لکھا تھا۔ اشاعرہ نے خود معتزلہ کے خلاف منطقی استدلال سے کام لینا شروع کیا۔ سید عبدالسلام ندوی اس امر کی طرف توجہ دلاتے ہوئے "امام رازی" میں لکھتے ہیں :

"علم کلام کی دو مختلف شاخیں ہیں۔ عقلی اور نقلی۔ ان میں پہلی شاخ فلسفہ اور دوسرے مذاہب کے مقابلے میں ایجاد ہوئی تھی۔ پہلی شاخ کے موجد معتزلہ یعنی ابوالہذیل علاف، نظام، جاحظ اور ابومسلم اصفہانی وغیرہ تھے۔ اور چونکہ یہ علم کلام خالص فلسفیانہ اصول پر مرتب کیا گیا تھا اس لئے محدثین اور ائمہ نے علم کلام کی جو مخالفت کی اس کا تعلق اس علم کلام کے ساتھ تھا۔ مفتاح السعادہ میں لکھا ہے کہ علم الکلام کی ابتدائی اشاعت پہلی صدی ہجری میں معتزلہ اور قدریہ نے کی اور اہل سنت والجماعت کے علم کلام کی بنیاد امام ابوالحسن اشعری نے ڈالی جو تیسری صدی میں تھے۔ اور خود ایک مدت تک معتزلی رہ چکے تھے۔ اس بنا پر علم کلام دو صدیوں تک مستقل معتزلہ کے ہاتھ میں رہا۔ امام ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، شافعیؒ، مالکؒ، احمد حنبلؒ نے اسی علم کلام کی مخالفت کی تھی۔

نقلی علم کلام خود اسلامی فرقوں یعنی معتزلہ، قدریہ، جبریہ وغیرہ کے مقابلے میں ایجاد ہوا تھا۔ اور اس کے موجد ابوالحسن اشعری تھے۔ ابتدا میں یہ طریقہ بالکل نقلی تھا۔ سب سے پہلے قاضی ابوبکر باقلانی نے اس میں چند عقلی مسائل کا اضافہ کیا۔ اس کے بعد امام الحرمین نے اپنی کتاب میں یہ روش اختیار کی۔ اس کے بعد

امام غزالی اور رازی نے منطق سے کام لے کر فلسفہ وغیرہ کی تردید کی "

متوکل کے ساتھ خلافتِ عباسیہ تنزل پذیر ہوگئی۔ سیاسی زوال اور اخلاقی انحطاط کے اس دور میں آزادیٔ فکر و نظر اور اجتہادِ رائے کا پنپ سکنا امرِ محال تھا۔ اس لئے اہلِ علم رجعت پسندی اور تقلیدِ کورانہ کے شکار ہوگئے۔ اس پر معتزلہ کے ترقی پرور افکار کی تردید کو مذہبی فریضہ سمجھ لیا گیا۔ ابوالحسن اشعری کو رجعت پسندی کے اس رجحان کا سب سے بڑا علمبردار سمجھا جا سکتا ہے۔ اشعری اوائل عمر میں معتزلی تھے لیکن بعد میں منحرف ہوگئے۔ اشعری اور ان کے پیرؤوں نے معتزلہ کے عقلیت پسندی کے میلان کو کچلنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ معتزلہ نے خدا کا تنزیہی تصور پیش کیا تھا۔ اشاعرہ نے کہا کہ خدا کا جسم ہے، حیز ہے، مستقر ہے اور اسے انسان اپنی ظاہری آنکھوں سے دیکھ سکتا ہے۔ معتزلہ نے کہا تھا کہ خدا خیرِ محض ہے۔ عادل ہے اس سے شر اور ناانصافی کا صدور نہیں ہوسکتا۔ اشاعرہ نے کہا ہو سکتا ہے۔ معتزلہ نے قدر و اختیار کی تلقین کی تھی۔ اشاعرہ نے جہمیہ[1] کی پیروی میں جبرِ مطلق پر زور دیا۔ معتزلہ نے کہا تھا کہ فعل کی استطاعت اس فعل کے ارتکاب سے قبل انسان میں موجود ہوتی ہے۔ اشاعرہ نے کہا کہ ہر فعل کے ارتکاب کے وقت خدا استطاعت پیدا کرتا ہے۔ جسے انسان کسب کر لیتا ہے لیکن کسب کرنے سے وہ مختار نہیں سمجھا جا سکتا۔ کسب کا یہ نظریہ اس قدر خندہ آور ہے کہ مؤرخین اسے اشاعرہ کے عجائبات میں شمار کرتے ہیں۔ اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے اشاعرہ نے کہا کہ زمان کوئی مسلسل حرکت یا مرور نہیں ہے بلکہ آنات پر مشتمل ہے جنھیں خدا ہر لحظہ تخلیق کرتا رہتا ہے۔ یہ کہہ کر گویا انھوں نے سبب اور مسبّب یا علّت اور معلول کے تعلّق و ربطِ باہم سے انکار کر دیا۔ اور کہا کہ کوئی سبب کسی مسبّب کا باعث نہیں ہوتا۔ اس نظریے نے سائنٹیفک تحقیق کو سخت نقصان پہنچایا کیونکہ سائنٹیفک تحقیق کی بنیاد ہی سلسلۂ سبب و مسبّب پر استوار ہوتی ہے۔ جب

---

[1] انھیں جبریہ بھی کہتے ہیں۔ ان کا بانی جہم بن صفوان تھا ان کے علاوہ نجاریہ اور زراریہ بھی جبری تھے ان کا عقیدہ تھا:
الجبر ہو نفی الفعل حقیقۃ عن العبد و اضافۃ الی الرّب تعالیٰ (انسان اپنے افعال کیلئے ذمہ دار نہیں ہے ان کا صدور خدا سے ہوتا ہے)۔

اہلِ علم اسباب و مسبّبات کے ربط و تعلّق سے قطع نظر کر لیں تو وہ سائنس میں ایک قدم آگے نہیں بڑھا سکتے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان سائنس دانوں کی ساری کوششیں جزوی تجربات تک محدود ہو کر رہ گئیں اور فقہا کے خوف سے اُنھیں ان تجربات سے مستقل نظریات کے مرتب کرنے کی جرأت نہ ہو سکی۔ تاریخِ فلسفہ و سائنس کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے فلسفیانہ فکر و تدبّر تحقیقِ علمی کے لئے زمین ہموار کرتا ہے اس کے بعد اس میں سائنس کی تخم ریزی کی جاتی ہے۔

معتزلہ اگرچہ متکلّم تھے لیکن عقلی استدلال کو اوّلیں اہمیت دیتے تھے۔ جس سے تحقیق و فکر کو تقویت پہنچنے کا قوی امکان تھا۔ اِس عقلی کاوِش کو فلسفہ و سائنس کی ہمہ گیر ترویج پر منتج ہونا چاہیے تھا لیکن اشاعرہ اور حنابلہ کی کم نظری اور تعصّب نے اِس امکان کا سدِّ باب کر دیا اور ہر کہیں ذہنی جمود و تعطّل کا دَور دَورہ ہو گیا۔ ڈاکٹر سجّاد نے سچ کہا ہے کہ اگر مسلمانوں میں اشعری اور غزالی نہ ہوتے تو ان میں اب تک کئی گلیلیو اور نیوٹن پیدا ہو چکے تھے۔ اس پر غزالی نے تصوّف کے مسائل کو شرعی اور فقہی مسائل میں ایسا مخلوط کر دیا کہ آج تک مسلمان اس سے پورے طور پر گلو خلاصی حاصل نہیں کر سکے۔ اقبال نے ابنِ عربی کے وحدتِ وجود کے نظریے کو مسلمانوں کے زوال کا سبب قرار دیا ہے لیکن یہ محلِ نظر ہے۔ وحدتِ وجود کا تصوّر ہمیشہ چند سر برآوردہ اربابِ فکر و نظر تک محدود رہا ہے۔ اسی طرح رومی، سنائی، جامی وغیرہ شعراء کا کلام بھی اصحابِ ذوق کے حلقے سے باہر نہیں جا سکا۔ علاوہ ازیں فقہاء ہمیشہ وجودی صوفیہ کی تکفیر کرتے رہے ہیں۔ اِس کے برعکس غزالی کے متصوّفانہ افکار کو فقہ اور شریعت کے روپ میں پیش کیا گیا تھا۔ اِس لئے جمہور کے لئے اُن کے اثرات سے محفوظ رہنا ناممکن تھا۔ غزالی اور رازی دونوں اخوان الصفا کی مخالفت کرتے ہیں لیکن در پردہ اُنھی سے کسبِ فیض بھی کرتے ہیں۔

مولوی عبدالسلام ندوی "امام رازی" میں لکھتے ہیں:

" مولانا حمید الدین کے مطابق امام رازی اخوان الصفا کی رایوں کی طرف بہت میلان رکھتا تھا۔ لیکن وہ اس کا اِخفا کرتا ہے۔ اِس لئے ناواقف شخص

اس کو سُنّی اشعری خیال کرتا ہے۔"

یہی بات ڈی بور نے غزالی کے متعلق کہی ہے کہ وہ اخوان الصفا کی مخالفت اور تضحیک بھی کرتا ہے اور درپردہ اُن سے استفادہ بھی کرتا ہے۔

تاتار کے خروج اور سقوطِ بغداد نے آزادیٔ رائے کا بالکلیہ خاتمہ کر دیا۔ تاتاری، سلجوق اور عثمانی بالطبع استبداد اور جبر و تشدّد کی طرف مائل تھے۔ اُن کا اصول تھا " اُوپر خدا نیچے خان " ان میں عربوں کی کشادگیٔ قلب اور ایرانیوں کی وسعتِ نظر مفقود تھی۔ چنانچہ ان کے تسلّط کے ساتھ تحقیقِ علمی اور حرّیتِ فکر و نظر کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ اور ہر طرف اندھی تقلید متصرّف ہو گئی مسلمانوں کے ذہنی اور اخلاقی تنزّل کی ذمے داری ایک حد تک حنابلہ کی رجعت پسندی اور اشاعرہ کی جبریت پر عائد کی جا سکتی ہے۔ اشاعرہ کی جبریت نے تقدیر پرستی کو تمام دنیائے اسلام میں رواج دیا۔ فتنۂ تاتار کے بعد مسلمان جس اخلاقی پستی اور کم ہمّتی کا شکار ہو گئے اس کی تہ میں بھی اشاعرہ ہی کی تعلیمات کارفرما تھیں۔ مولانا شبلی نعمانی لکھتے ہیں[1]:

"ادھر تو حکومت کا زور اُدھر چوتھی صدی کے آغاز سے آفتابِ علم کا زوال شروع ہوا اور اشاعرہ کے خیالات تمام دنیا پر چھا گئے جس نے یہ خیالات پھیلائے کہ خدا کے لئے عدل ضروری نہیں۔ بادشاہ خدا کا سایہ ہے بادشاہ کی عزّت خدا کی عزّت اور اس کی توہین خدا کی توہین ہے۔ اِن خیالات نے طبیعتوں کی آزادی، دلیری، راست گوئی اور بلند ہمتی کا بالکل خاتمہ کر دیا۔"

اِس ذہنی جمود و تعطّل اور تقدیر پرستی کے طلسم سے نجات حاصل کرنے کے لئے مسلمانوں کو پانچ سو برس انتظار کرنا پڑا۔ معتزلہ اور ان کی تالیفات کو صدیوں کے تشدّد نے حرفِ غلط کی طرح صفحۂ ہستی سے مٹا دیا تھا لیکن ان کے نظریات متفرق اقتباسات کی صورت میں محفوظ رہے اور بیسویں صدی میں جب مسلمانوں کا سامنا جدید مغربی علوم سے ہوا تو دوبارہ معتزلہ سے ہی رجوع کیا گیا۔

[1] جلد چہارم

**جدید اصلاحی تحریکیں :** تاریخِ عالم میں پندرھویں اور سولھویں صدیاں (ب۔م) بڑی اہم سمجھی جاتی ہیں۔ ان صدیوں نے مغرب میں تہذیب و تمدّن کو نیا جنم دیا۔ اور مشرق کو ازمنۂ تاریک میں دھکیل دیا۔ شُشتری[1] لکھتے ہیں :

" ۱۷ ویں ۱۸ ویں اور ۱۹ ویں صدیاں ایشیا کے ازمنۂ تاریک یا عہدِ جہالت کی صدیاں ہیں۔ سیاسی قوّت کے تنزّل کے ساتھ ایشیائی ممالک میں اخلاقی اور معاشرتی انحطاط کا دور دورہ ہوگیا تھا۔ ہر طرف خانہ جنگی، احساسِ کمتری، اِنتشار و خلفشار، جہالت و کم سوادی، وہم پرستی اور اندھی تقلید کا تسلّط تھا۔ علم و فضل کی مشعل مشرق سے مغرب کو جا چکی تھی۔ "

اسلامی ممالک میں مطلق العنان سلاطین کی حکومت تھی۔ علماء اور فقہاء ان کی کاسہ لیسی پر قانع تھے۔ علمی لحاظ سے ان کا محبوب مشغلہ یہ قرار پایا تھا کہ قُدما کی کتابوں کی شرحیں لکھتے رہیں اور بال کی کھال اتارتے رہیں۔ پہلے ان کتابوں کے خلاصے لکھے جاتے پھر ان کی شرحیں لکھی جاتیں پھر ان شرحوں کے خلاصے لکھے جاتے اور طلباء کو رٹا دیئے جاتے۔ اِن حالات میں فکر و نظر یا اجتہادِ رائے کے بروئے کار آنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ عربی کا مشہور شاعر ابو العلا معرّی کہتا ہے[2] :

" اسلاف کی بکواس کا کتنا بڑا سرمایہ کتابوں میں ایسا موجود ہے جس کی تمام روشنائی ضائع گئی۔ "

مدّعیانِ علم و فضل تدبّر و تفکّر سے بیگانے ہو چکے تھے۔ اسی شاعر نے کہا ہے :

" لوگ امام حق کے منتظر ہیں جو ان کے لشکر کی قیادت کرے۔ یہ اُن کا خیالِ خام ہے۔ عقل کے سوا کوئی امام نہیں ہے "

لیکن یہ نقار خانے میں طوطی کی آواز تھی۔ ہبوطِ بغداد (۱۲۵۶ء) سے ۱۹ ویں صدی کے اوائل یعنی کم و بیش پانچ سو برس تک مسلمان علماء عقلی استدلال اور حرّیتِ فکر کو بدعتِ سیّئہ سمجھتے

---

[1] Outline of Islamic Culture

[2] لزومیات

رہے۔ مزید برآں ہمہ گیر قنوطیت اور جبریت نے جو سیاسی اور اخلاقی تنزل کی واضح علامات ہیں، دلوں میں تحقیق و تجسس کے ولولے سرد کر دیئے تھے۔

مشرق ذہنی جمود کی دلدل میں ہاتھ پاؤں مار رہا تھا کہ مغرب میں تحریک احیاء العلوم بپا ہوئی اور کم و بیش ایک ہزار برس کے بعد اہلِ مغرب آزادیٔ فکر و نظر سے دوبارہ روشناس ہوئے۔ انھوں نے مذہبی پیشواؤں اور متکلمین کے روحانی استبداد سے نجات پا کر سائنس اور فلسفہ کی بنیادیں از سرِ نو استوار کیں۔ کوپرنکس، گلیلیو، کیپلر وغیرہ کے انکشافات کے سامنے اوہام و خرافات کے گھروندے شکست و ریخت ہو کر رہ گئے۔ ذہنی آزادی کے ولولوں سے سرشار ہو کر کولمبس، واسکوڈاگاما اور میجی لان وغیرہ دُور دراز کے پُرخطر بحری سفروں پر روانہ ہوئے اور اپنے ہموطنوں کی نگاہوں کے سامنے نئی دنیا اور مشرقِ بعید کے دروازے کھول دیئے۔ اہلِ مغرب نے ہر کہیں تجارتی کوٹھیاں قائم کر لیں اور مشرق کے زر و جواہر سے لدے ہوئے جہاز مغرب کو روانہ ہونے لگے۔ اس کے ساتھ ہی سائنس کی ایجادات نے صنعتی انقلاب برپا کیا۔ جس سے مصنوعات کی ترقی وسیع پیمانے پر ہونے لگی۔ ان کی کھپت کے لئے منڈیوں اور نوآبادیوں کی ضرورت محسوس ہوئی۔ کم و بیش ایک صدی میں اہلِ یورپ نے افریقہ اور ایشیا کے اکثر ممالک پر اپنا ملوکی اور تجارتی تسلط محکم کر لیا۔ اس دوران میں مشرقی اقوام کی حالت بالعموم اور مسلمانوں کی بالخصوص زار و زبوں تھی۔ معاشرتی تنزل، اقتصادی بیچارگی عسکری کمزوری اور باہمی نفاق کے باعث مسلمان مغرب سے بڑھتے ہوئے طوفان کا مقابلہ نہ کر سکے اور اس کے سامنے خس و خاشاک کی طرح بکھر کر رہ گئے۔ مٹھی بھر انگریزوں نے ایک صدی میں ہندوستان پر قبضہ کر لیا۔ ان کی فاتحانہ ترکتاز کے سامنے مغلیہ عظمت کا پرچم سرنگوں ہو گیا۔ ترکی کو یورپ کے مردِ بیمار کا لقب مل چکا تھا۔ ایران کا وجود روس اور انگلستان کی باہمی چشمک سے وابستہ تھا۔ بلادِ مغرب کے اکثر ممالک پسماندہ تھے۔ یہ حالات تھے جب ۱۸ ویں صدی کے نصف آخر اور انیسویں صدی کے اوائل میں مسلمانوں کے ذہن و قلب میں جنبش و حرکت کے آثار دکھائی دینے لگے۔ اور جا بجا اصلاحی تحریکیں سر اٹھانے لگیں۔ نجد میں محمد بن عبدالوہاب، ایران میں

مرزا علی محمد باب اور الجیریا میں محمد بن علی سنوسی نے اصلاح و احیائے مذہب کی ضرورت محسوس کی۔ یہ تحریکیں ابتدا میں خالص مذہبی تھیں لیکن بعد میں حالات کے تقاضوں نے انھیں سیاسی راہوں پر بھی ڈال دیا۔

محمد بن عبدالوہاب ۱۷۰۳ء میں عینیہ میں پیدا ہوئے۔ فقہ میں حنبلی المذہب تھے اور ابن تیمیہ اور ابن قیم کی تحریروں سے بہت متاثر ہوئے۔ ابن تیمیہ اور ابن قیم کے مذہبی عقائد ظاہر اور مجسمہ سے ملتے جلتے تھے۔ وہ فلسفہ و تصوّف کے سخت مخالف تھے اور ان کا عقیدہ تھا کہ عقلی استدلال اور کشف و وجدان کے نظریات نے مذہب کی اصل روح کو فنا کر دیا ہے۔ تاریخی حقیقت یہ تھی کہ اسلام کی اشاعت ایشیا کی ایسی اقوام و ملل میں ہوئی تھی جن کی اپنی مستقل تمدنی روایات اور معاشرتی قدریں تھیں۔ مصر، ایران، مراکش، ہندوستان انڈونیشیا وغیرہ کے مسلمانوں سے یہ توقع نہیں رکھی جاسکتی تھی کہ وہ ہر معاملے میں جزیرہ نمائے عرب کے مسلمانوں کی تقلید کریں گے اور اپنی قدیم تمدنی روایات سے کنارہ کشی اختیار کرلیں گے۔ مرورِ زمانہ سے خود عرب میں اسلامی عقائد و اعمال نے ایسی صورتیں اختیار کرلی تھیں جنھیں ابنِ تیمیہ اور دوسرے حنابلہ بدعات و سیئات، خرافات و توہمات سے تعبیر کرتے تھے۔ محمد بن عبدالوہاب نے اپنے پیشرو حنابلہ کی طرح ان کے انسداد کا بیڑا اٹھایا۔ اور دنیائے اسلام میں تحریکِ وہابیت کا آغاز ہوا۔ وہابی کا لقب مخالفوں کا دیا ہوا ہے۔ محمد بن عبدالوہاب کے پیرو اپنے آپ کو موحدون کہتے تھے۔ علمائے وقت نے ان کی مخالفت بڑے جوش و خروش سے کی تو وہ ۱۷۴۴ء میں امیر محمد بن سعود کے پاس درعیہ چلے گئے۔ ابنِ سعود اور اس کے گھرانے نے محمد بن عبدالوہاب کی دعوت قبول کرلی اور بزورِ شمشیر اپنے نئے مذہب کو رائج کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ سعود بن عبدالعزیز نے ۱۸۰۲ء میں شہرِ کربلا پر اچانک حملہ کیا۔ دو ہزار مردوں کو قتل کیا۔ اور لوٹ مار کا بے شمار سامان حاصل کیا۔ پھر مکّہ اور مدینہ پر تاخت کا آغاز ہوا۔ قبّے منہدم کرا دیئے گئے۔ اور سعود زر و جواہر سمیٹ کر واپس آگیا۔ اس کے بعد

وہابی حاجیوں کے قافلے لوٹتے رہے۔ اس طرح جوشِ اصلاح نے نجد کے ان بدوؤں کے لئے لوٹ مار اور قتل و غارت کا جواز پیدا کر دیا۔ محمد علی پاشا اور ابراہیم پاشا نے وہابیوں کو پے در پے شکستیں دیں اور درعیہ کو فتح کر کے مسمار کر دیا۔ لیکن ترکی کی سلطنت کے کمزور ہوتے ہی ابن سعود کا گھرانا پھر برسرِ اقتدار آ گیا۔

محمد بن عبدالوہاب نے ۱۸ ویں صدی میں وہی فریضہ انجام دیا جو حنابلہ نے دورِ عباسیہ میں انجام دیا تھا یعنی اسلام میں تفکر و تدبر، عقلی استدلال اور آزادیٔ رائے کو کچلنے کی کوشش کی۔ تشدد اور غلو کا یہ عالم تھا کہ خوارج کی طرح ـــ نجدی دراصل خوارج ازارقہ کی اولاد سے ہیں۔ جو خلفاء سے شکست یاب ہو کر اس علاقے میں پناہ گزین ہوئے تھے ـــ ہر اُس مسلمان سے قتال و جدال جائز سمجھتے تھے جو ان سے اختلاف رائے کی جرأت کرتا تھا۔ رجم کی سزا بحال کی گئی۔ چنانچہ محمد بن عبدالوہاب نے ایک عورت کو جو زنا کی مرتکب ہوئی تھی سنگسار کرا دیا۔ بردہ فروشی کا احیاء عمل میں آیا۔ آج دنیا بھر میں نجد واحد مملکت ہے جہاں علانیہ کنیز فروشی ہوتی ہے۔

نجدی تحریکِ اصلاح کے پسِ پردہ دراصل صحرائی اور بدوی روح کارفرما تھی۔ دوسرے اسلامی ممالک میں بھی جن لوگوں نے وہابیت کو قبول کیا ان کی اکثریت وہی ہے جو اسلام کو خالص عربی روایات میں محدود رکھنا چاہتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر اسلام ایک بین الاقوامی اصلاح و تطہیر کی تحریک ہے تو اسے کسی ایک ملک کے معاشرتی اور تمدنی ماحول کی قدروں تک محدود نہیں کیا جا سکتا۔ ہر ملک کی مخصوص روایات اور تقاضے لازماً اس کی ترجمانی کی نئی نئی ہیئتیں معین کریں گے۔ فنِ تعمیر میں مسجد کی مثال ہمارے سامنے ہے۔ چین، انڈونیشیا، ہندوستان، ترکی، مصر، مراکش، الجزائر، عراق، ایران وغیرہ کی مسجدوں کی طرزِ ساخت کا مطالعہ اس دلچسپ اور فکر انگیز حقیقت کا انکشاف کرتا ہے کہ ان مساجد کی ہیئت پر مقامی فنِ تعمیر کی روایات نے گہرا اثر ڈالا ہے۔ چین، برما اور انڈونیشیا کی مساجد پر بدھ اور چینی فنِ تعمیر کے اثرات واضح طور پر

دکھائی دیتے ہیں۔ اسی طرح ایران اور شمالی ہند کی مساجد میں ایرانی اور تورانی فنِ تعمیر کی روایات غالب ہیں، مصر اور تیونس کی مسجدیں قبطی فنِ تعمیر اور ترکی کی مساجد بازنطینی فنِ تعمیر کی یاد دلاتی ہیں۔ اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ عالمِ اسلام کی مساجد جو تعمیر و ہیئت کے لحاظ سے مسجدِ نبوی ؐ — اس کی تعمیر میں بھی ایرانی فن کے اثرات ہیں — کے مشابہ نہیں۔ انھیں منہدم کر دینا چاہیئے کیونکہ ان میں بدعات و سیّئات نے گھر کر لیا ہے تو اسے درخورِ اعتنا نہیں سمجھا جائے گا۔ اس طرح داخلی لحاظ سے جو مصلح یا مجدّد مخصوص تمدّنی روایات اور ماحول کے اثرات سے قطع نظر کر کے اسلام کا احیا کرے گا اس کی مساعی ناکام رہیں گی۔ یہی حال وہابی تحریک کا ہوا۔ شروع شروع میں ہندوستان اور مصر کے بعض علماء نے اس کا پُرجوش خیر مقدم کیا۔ مگر رفتہ رفتہ مقامی روایات کے پیشِ نظر اس کی تعلیمات میں مناسب ردّ و بدل کر لیا۔ ہندوستان میں شاہ ولی اللہ، شاہ اسمٰعیل اور سیّد احمد شہید وغیرہ نے بھی ائمہ فقہ کی تقلید کو غیر ضروری قرار دیا۔ اور براہِ راست احادیثِ نبوی کی طرف رجوع کیا۔ شاہ ولی اللہ نے کہا کہ انھیں جو اچھی بات جس مذہبِ فقہ سے ملے گی وہ اسے اختیار کریں گے۔ محمد بن عبدالوہاب اپنے پیش رو ابنِ تیمیہ کی طرح تصوّف کے سخت مخالف تھے۔ دونوں نے شیخِ اکبر ابن عربی پر کفر کا فتوےٰ لگایا تھا۔ لیکن شاہ ولی اللہ اور ان کے متبعین شیخِ اکبر کے وجودی نظریے کے پُرجوش ترجمان اور مبلّغ تھے۔ مصر کے سلفیہ رشید رضا اور ان کے ہم خیال بھی وہابیت سے متاثر ہوئے۔ لیکن انھوں نے محمد بن عبدالوہاب کی طرح عدم تقلید کو ائمۂ فقہ تک محدود نہیں رکھا بلکہ قرونِ اولیٰ کے اسلاف تک پہنچا دیا۔

اُنیسویں صدی کے نصفِ اوّل میں مرزا علی محمد باب شیرازی نے ایران میں اصلاح و تجدیدِ مذہب پر کمر باندھی۔ وہ یکم محرّم ۱۸۱۹ء کو شیراز میں پیدا ہوئے۔ اور ابتدائی تعلیم سے فارغ ہو کر پچیس برس کی عمر میں "باب" ہونے کا دعوےٰ کیا۔ شیعیانِ ایران کے ایک فرقہ شیخیہ (پیروانِ شیخ احمد احسائی) کا عقیدہ تھا کہ ہر زمانے میں امام منتظر یا امام غائب کسی نہ کسی شخص سے بلا واسطہ ربط و تعلّق رکھتے ہیں جسے وہ باب (دروازہ) کہتے تھے۔ مرزا علی محمد

شیرازی نے کہا کہ وہ واسطہ اور باب میں ہی ہوں۔ اس پر فرقہ شیخیہ کے بعض لوگوں نے اُن کی دعوت قبول کر لی۔ دولتِ ایران بابیت کی تبلیغ و اشاعت اور اس کی روز افزوں ترقی سے متوحش ہو گئی۔ باب کو ۱۸۵۰ء میں گولی ماردی گئی۔ اور ان کے پیروؤں کو کچلنے کی ہر ممکن کوشش عمل میں لائی گئی۔ بابیوں کی مشہور شاعرہ اور نقیبہ قرۃ العین کا انجام سکندریہ کی فلسفی خاتون ہائی پیشیا کی طرح بڑا المناک ہوا۔ اسے ایک گڑھے میں گرا کر گڑھے کو پتھروں سے پاٹ دیا گیا۔ مرزا علی محمد باب نے اپنی موت سے پہلے ایک شخص کے ظہور کی پیش گوئی کی تھی جسے بابی "من یظہر اللہ" (جسے اللہ ظاہر کرے) کہتے تھے چنانچہ ایک بابی مرزا حسین علی ملقب بہ بہاء اللہ نے "من یظہر اللہ" ہونے کا دعویٰ کیا۔ اور اس کے بعد اس کے پیروؤں کو بہائی کہنے لگے۔ بہاء اللہ نے اپنی تحریک کو بین الاقوامی رنگ دینے کی کوشش کی، اور دعویٰ کیا کہ وہ تمام مذاہب وادیان کی بنیادی وحدت و اشتراک کو بحال کرنے آیا ہے۔ بہائیت کو مغربی ممالک بالخصوص امریکہ میں جہاں ہر نیا خیال آسانی سے رواج پا جاتا ہے، کچھ کامیابی نصیب ہوئی۔

مرزا علی محمد باب اپنی الہامی کتاب "بیان" میں کہتے ہیں کہ اس کتاب کے ساتھ قرآن منسوخ ہو گیا ہے[1]۔ بہائی قرآنی آیات کی تاویل باطنیوں اور اسماعیلیوں کے رنگ میں کرتے ہیں۔ اور ان کی شریعت نے اسلامی فرائض و واجبات میں بنیادی تبدیلیاں کی ہیں۔ وہ تین نمازوں کو فرض سمجھتے ہیں۔ اور نمازِ باجماعت کے مخالف ہیں۔ رمضان کے تیس روزوں کے بجائے موسم بہار کے اُنیس روزے فرض سمجھتے ہیں۔ ان کا روزہ طلوعِ آفتاب سے شروع ہوتا ہے۔ عید الفطر کی بجائے عید نوروز منائی جاتی ہے۔ جو خالص ایرانی تہوار ہے۔ سود خوری اور موسیقی حلال سمجھی جاتی ہے۔ ان کے ہاں ہر مذہب کے پیرو کو لڑکی دینا اور اس سے رشتہ لینا جائز ہے۔ بابی اور بہائی عقائد میں سخت اختلافات رکھنے کے باوجود ایک بات پر متفق ہیں۔ دونوں صوفیاء کے مخالف ہیں۔ بہائی صوفیہ کو "شجرۂ زقومیہ خبیثۂ صوفیہ" کے القاب سے یاد کرتے ہیں۔

---

[1] ائمہ تلبیس۔ رفیق دلاوری

وہابی خالص سامی اور عربی روایات کے احیا و ترفیج کو ضروری سمجھتے تھے۔ بہائیت میں ایران کی مجوسی اور آریائی روایات کی تجدید عمل میں آئی ہے۔ مذہب زرتشت کا ایک اہم اصول یہ ہے کہ ہر ہزار برس کے بعد ایک نبی مبعوث ہوتا ہے، جو ایک ہزار برس تک رشد و ہدایت کا مبدء تصور کیا جاتا ہے۔ مجوسیوں کی ایک کتاب 'جاماسپ نامہ' میں لکھا ہے کہ شاہ بہرام کا ظہور ہوگا جو مجوسیوں کو اغیار کی غلامی سے نجات دلائے گا۔ نجات دہندہ، مسیحا، مہدی موعود اور مسیح موعود کے تصورات مجوسی الاصل ہیں۔ یہ وہی اُوتار کا تصور ہے جو ایرانیوں اور ہندوؤں میں مشترک ہے۔ بہاء اللہ نے اپنی بعض تحریروں میں مقنع اور شلمغانی کی طرح الوہیت کا دعویٰ بھی کیا ہے۔ اس کے خیال میں انبیاء کی بعثت کا سلسلہ ابدالآباد تک جاری رہے گا۔ اس لئے بہائی قیامت یا حشرِ اجساد کے قائل نہیں ہیں۔ مجوسیوں کے علاوہ بہائی باطنیہ کے عقائد سے بھی خاصے متاثر ہوئے ہیں۔ اور انھوں نے نصوص کی تاویل و توجیہہ اسمٰعیلیہ اور قرامطہ کے رنگ میں کی ہے۔ فلسفے میں وہ ابن سینا اور اخوان الصفا کے نظریات سے استناد کرتے ہیں۔ اور انھی کی طرح نوفلاطونی دلائل کو کام میں لاتے ہیں۔ بہائیوں کی تاویلات نے جدید علم کلام پر گہرے اثرات ثبت کئے ہیں۔ دورِ جدید کے اکثر متکلمین نے بہائیوں کی طرح نصوص کی حسب مراد تاویل کر کے سائنس اور مذہب میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ بہائیت کے جدید رجحانات کر سچین سائنس اور تھیاسوفی سے بھی اثر پذیر ہوئے ہیں۔ جس کا ایک نتیجہ یہ ہوا ہے کہ بہائیت کی اپیل چند پڑھے لکھے لوگوں تک محدود ہو کر رہ گئی ہے۔

اسلامی دنیا کے اس ہمہ گیر اضطراب و ہیجان نے ۱۹ویں صدی کے دوسرے نصف میں سنوسی تحریک کو جنم دیا۔ شیخ محمد بن علی سنوسی ۱۷۹۱ء میں بمقام الجیریا پیدا ہوئے وہ ایک طرف عثمانی سلاطین کی مذہبی لاپروائی کے شاکی تھے اور دوسری طرف جدید مغربی تہذیب و تمدن کے دشمن تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اہلِ مغرب کی عسکری اور تجارتی تاخت سے کہیں زیادہ خطرناک

وہ خیالات ہیں جو وہ اپنے ساتھ ہر کہیں پھیلا رہے ہیں. اس صورتِ حال کا مقابلہ کرنے کے لئے سنوسی عہدِ رسالت کے نمونے پر ایک مذہبی ریاست قائم کرنا چاہتے تھے. چند برسوں میں ہی شمالی افریقہ کے اکثر قبائل نے ان کی دعوت قبول کرلی اور صحرائے لیبیا میں جغبو کا مقام جہاں وہ دفن کئے گئے اس تحریک کا مرکز قرار پایا. سنوسی کی دعوت سے متاثر ہوکر ہی مہدی سوڈانی نے مصر اور ترکی کی حکومتوں کے خلاف بغاوت کی تھی۔ اور انگریزوں کو پے در پے شکستیں دے کر ان علاقوں سے نکال دیا تھا. بعد میں کچنر نے مہدوی قوت کا شیرازہ بکھیر دیا. لیکن سنوسی تحریک سے آزادی کا جو ولولہ اور جوش شمالی افریقہ کے مسلمانوں میں پیدا ہوگیا تھا وہ آج تک باقی و برقرار ہے۔

سیّد جمال الدین افغانی جنھیں شکیب ارسلان نے "قوموں کے مصنّف" کا خطاب دیا تھا سنوسی تحریک ہی کے فیضان یافتہ تھے۔ وہ پان اسلامیت کی اُس تحریک کے جسے سلطان عبدالحمید عثمانی نے حکومت رُوس کی "پان سلاوی" تحریک کے مقابلے میں جاری کیا تھا پُرجوش علمبردار تھے۔ اور عمر بھر مسلمانوں کی حکومتوں میں تنظیمی وحدت قائم کرنے کے لئے جدّو جہد کرتے رہے۔ سیّد جمال الدین افغانی مذہبی لحاظ سے امام غزالی کے مدّاح تھے اور اُنھی کے انداز میں جدید مغربی افکار کا مقابلہ کرنا چاہتے تھے. لیکن سیاسی سرگرمیوں اور ہنگامہ خیزیوں نے انھیں تالیف و تصنیف کی فرصت نہ دی۔ اور اس کام کو وہ شیخ محمد عبدہٗ کے سپرد کر گئے. شیخ محمد عبدہٗ جدید سائنس کے معترف تھے. لیکن جیسا کہ طٰہٰ حسین نے کہا ہے ترکوں کے طویل دورِ سلطنت نے اہلِ مصر کے فکری قویٰ کو سلب کرلیا تھا اس لئے مصر میں کسی عقلی تحریک کا پنپ سکنا محال تھا. فرید وجدی، جوہری طنطاوی، توفیق صدقی وغیرہ نے عقل و نقل یا جدید سائنس اور مذہب کی تطبیق میں کتابیں تالیف کیں لیکن ان کا اندازِ استدلال فرسودہ ہے۔ اور ان کی تحریروں میں سطحیت پائی جاتی ہے۔

ہندوستان کے نو معتزلی : مندرجہ بالا تحریکوں کے دوش بدوش جب ہم سر سیّد احمد خاں

کی تحریکِ عقلیت (جسے مخالفین نے نیچریت کا نام دیا تھا) کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں بے اختیار سرسیّد کو اس دَور کا فاتح اور خاتم تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ نجدی اور سنوسی تحریکیں اصلاحی اور سیاسی تھیں۔ بابیّت مجوسی اور باطنی روایات کے اِمتزاج کا نتیجہ تھی۔ سلطان عبدالحمید عثمانی کی پان اسلامیت کے پردے میں اس کے ذاتی اغراض و مقاصد کا دیو پائے کوب تھا۔ سید جمال الدین افغانی کی عمر ہنگامہ آفرینی کی نذر ہوگئی تھی اور وہ کوئی مستقل تعمیری کارنامہ انجام نہ دے سکے تھے۔ ان تمام مصلحین میں افغانی کے سوا کسی نے بھی جدید مغربی سائنس اور فلسفے کے اُن گہرے اثرات کا اندازہ نہیں لگایا تھا جو اہلِ مغرب کے سیاسی اور ملوکی تسلط کے ساتھ اقوامِ مشرق کے قلب و نظر میں اضطراب و ہیجان پیدا کر رہے تھے۔ اور جو انھیں اپنی تمدنی میراث اور روایتی قدروں کا ازسرِنو تنقیدی جائزہ لینے پر مجبور کر رہے تھے۔ قدیم روایات کی فرسودگی اور اقدارِ ماضی کی بے ثمری کا ذکر کرتے ہوئے ایک معاصر چینی اہلِ قلم نے کہا ہے:

" ہمارے سامنے دو ہی راستے ہیں۔ یا تو قدیم روایات سے گلو خلاصی کرالیں اور زندہ رہیں۔ اور یا ان کا پھندا اپنے گلے میں ڈالے رکھیں اور مرجائیں۔ "

سرسیّد احمد خاں نے بھی ۱۹ویں صدی کے نصف آخر میں جب مسلمانانِ ہند کا سیاسی زوال، معاشرتی انحطاط اور اخلاقی تنزّل نقطۂ عروج کو پہنچ چکا تھا۔ اپنے آپ کو اس دوراہے پر کھڑا ہوا پایا۔ اور انھوں نے فیصلہ کیا کہ تقلید کے پیرِ تسمہ پا سے نجات پانے کی ایک ہی صورت ممکن ہے اور وہ یہ ہے کہ مسلمانانِ ہند جدید علوم کی طرف رجوع کریں۔ وہ تقلید کو مسلمانوں کے لئے زہرِ ہلاہل سے کم نہ سمجھتے تھے۔ ایک خط میں محسن الملک کو لکھتے ہیں:

" میں سچ کہتا ہوں کہ جس قدر نقصان اِسلام کو تقلید نے پہنچایا ہے اتنا کسی چیز نے نہیں پہنچایا۔ سچّے اسلام کے حق میں تقلید سنکھیا سے بھی زیادہ زہرِ قاتل ہے "

ایک اور خط میں انھیں لکھتے ہیں:

"۔اگر لوگ تقلید نہ چھوڑیں گے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ تو مذہب اسلام
ہندوستان سے معدوم ہو جائے گا ۔"

وہ سُنیوں اور شیعوں کی مذہبی کتابوں سے قطعاً مایوس ہو چکے تھے اور مُعتزِلہ کے اندازِ استدلال کے مداح و معترف تھے۔ اُنھیں اس بات کا دلی افسوس تھا کہ مُعتزِلہ کی کتب ناپید ہو چکی ہیں۔ میر حسن کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

"مجھے اس بات کا یقین ہے کہ موجودہ کتبِ سُنّی و شیعہ اس قابل نہیں ہیں کہ بعد تعلیم علومِ جدیدہ کسی مسلمان کا اعتقادِ قلبی اسلام پر رہے۔ صرف مُعتزلیوں کے اصولِ مذہب اور کتابیں کسی قدر عمدہ معلوم ہوتی ہیں مگر موجود نہیں ہیں ۔"

الٰہیات میں بھی وہ مُعتزِلہ کے ہم نوا تھے۔ اُن کا عقیدہ تھا کہ "صفاتِ باری عینِ ذات ہیں اور مثل ذات کے ازلی و ابدی ہیں اور مقتضائے ذات ظہورِ صفات ہے ۔"
اُنھوں نے بھی دورِ عباسیہ کے مُعتزِلہ کی طرح ایک جدید علمِ کلام کی ضرورت محسوس کی ، جس کا ذکر ایک تقریر میں کرتے ہیں :

"اس زمانے میں ایک جدید علمِ کلام کی حاجت ہے ۔ جس سے یا تو علومِ جدیدہ کے مسائل کو باطل کر دیں یا مشتبہ ٹھہرائیں یا اسلامی مسائل کو ان کے مطابق کر دکھائیں ۔"

چنانچہ اپنے جدید علمِ کلام میں اُنھوں نے مُعتزِلہ کی پیروی میں عقل کو وحی و الہام کی صداقت کا معیار ٹھہرایا اور کہا کہ کوئی سچا مذہب عقل سے مافوق نہیں ہو سکتا ۔ فرماتے ہیں :

"خواہ یہ تسلیم کرو کہ انسان مذہب یعنی خدا کے لئے پیدا ہوا ہے ۔ خواہ یہ کہو کہ مذہب انسان کے لئے بنایا گیا ہے ، دونوں حالتوں میں ضرور ہے کہ انسان میں بہ نسبت دیگر حیوانات کے کوئی ایسی چیز ہو کہ وہ اُس بار کے اٹھانے کا مکلف ہو اور انسان میں وہ شے کیا ہے ؟ عقل ہے اس لئے

ضرور ہے کہ جو مذہب اس کو دیا جائے وہ عقلِ انسانی کے مافوق نہ ہو۔
(مجھ کو افسوس ہے کہ تم ہرگز نہیں سمجھتے کہ عقلِ انسانی اور عقلِ شخصی میں کیا
فرق ہے) اگر وہ عقلِ انسانی کے مافوق ہے تو انسان اس کا مکلّف
نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ بیل یا گدھے کو امر و نہی
کا مکلّف قرار دیا جائے۔" [1]

عقل کو مذہب کی بنا قرار دے کر سرسیّد احمد خاں نے مُعتزِلہ کی طرح دُنیائے اسلام
میں دوبارہ تحریکِ خرد فروزی Enlightenment [2] کا اجرا کیا۔
افسوس ہے کہ یہ تحریک بھی اعتزال کی طرح کم نظر مصلحین اور کوتاہ بین احیائیوں کی شدید
مخالفت کے باعث بار آور نہ ہو سکی۔

سرسیّد احمد خاں مُعتزِلی العقیدہ ہونے سے پہلے وہابیّت سے متاثر ہوئے تھے۔
جب اُنھوں نے ہوش سنبھالا تو دِلّی میں حضرات اہل حدیث یا غیر مقلّدین اور مقلّدین کے
درمیان مناظرے اور ہنگامے برپا تھے۔ تقلید کے وجوب و عدم نے شعراء اور اُدبا کو بھی متاثر
کیا تھا۔ چنانچہ مومن خاں پر وہابیت غالب تھی اور غالبؔ شیعہ ہونے کے باوجود دُنیائے
شعر و لُغت کے وہابی سمجھے جاتے تھے۔ سرسیّد احمد خاں طبعاً اجتہادِ رائے کی طرف مائل
تھے۔ اس پر شاہ مخصوص اللہ، شاہ محمد اسحٰق اور مولوی مملوک علی وغیرہ سے استفادہ کیا اور
فقہی تقلید کی بندشوں سے آزاد ہو گئے۔ اواخر عمر میں جب تہذیب الاخلاق میں ان کی تفسیر
چھپ رہی تھی تو وہ فقہ کے ساتھ حدیث کی پابندی سے بھی آزاد ہو گئے اور کہا کہ صرف قرآن کو جو
مسلمانوں کو بغیر حک و اضافہ کے ملا ہے اصولِ تحقیق قرار دیا جا سکتا ہے۔

سرسیّد احمد خاں کو قدرت نے ژرف بینی، توازنِ فکر، حقیقت پسندی اور محققانہ اندازِ
نظر ارزانی فرمایا تھا۔ ان کا ہاتھ ہمیشہ زمانے کی نبض پر رہتا تھا۔ انھیں بخوبی علم تھا کہ مغربی اقوام

---

[1] خط بنام محسن الملک [2] اسے جرمن میں Aufklarung کہتے ہیں قدیم یونان میں
سوفسطائی اور جدید زمانے میں ۱۸ ویں صدی کے فرانسیسی مفکر اس کے علمبردار تھے۔

سائنس کے بل بوتے پر تمام دنیا میں سیاسی غلبہ حاصل کر رہی ہیں اور معاشرتی اور تمدنی ترقی کے لئے ضروری ہے کہ جدید علوم کی تحصیل کی جائے۔ مسلمانوں کو سائنس سے مانوس کرانے کے لئے انھوں نے مذہبی عقائد کی ترجمانی سائنس کے نقطۂ نظر سے کرنے کی کوشش کی۔

ان کے زمانے میں ہر طرف نیچرل سائنس کا دَور دَورہ تھا۔ اس لئے انھوں نے مذہب اسلام کو نیچر کے قوانین کے مطابق ثابت کرنے کے لئے عقلی استدلال سے کام لینا شروع کیا۔ اُن کا معرکہ آرا استدلال یہ تھا کہ خدا کے فعل یا نیچر Work of God اور خدا کے قول یعنی قرآن Word of God میں تضاد یا تناقص نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا قرآن میں جو واقعات بیان ہوئے ہیں وہ طبعی قوانین کے عین مطابق ہیں۔ اس نظریے کو بنیاد بنا کر قرار دے کر انھوں نے تفسیرِ احمدی لکھنا شروع کی۔ اور قرآنی آیات کی تاویل و توجیہہ کر کے اسلامی عقائد اور سائنس کے اصول میں مفاہمت اور مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس پر ملک کے قدامت پسند طبقے نے اُن کی سخت مخالفت کی۔ لیکن سر سیّد احمد خاں دُھن کے پکے تھے۔ انھوں نے شیطان، ملائکہ اور جنّوں کے ظاہری وجود سے انکار کیا اور کہا کہ: حضرت عیسیٰ بغیر باپ کے پیدا نہیں ہوئے تھے۔ نہ انھوں نے گہوارے میں باتیں کی تھیں نہ وہ مُردوں کو جلاتے تھے اور نہ انھیں آسمان پر زندہ اٹھا لیا گیا تھا۔ اسی طرح دوسرے خوارقِ عادات اور معجزات کی بھی عقلی توجیہات پیش کیں۔ حضرت عیسیٰ کے معجزات پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں[1]:

" حضرت عیسیٰ بیماروں پر دم ڈالتے اور برکت دیتے تھے۔ لوگ ان کے ہاتھوں کو برکت لینے کے لئے چومتے تھے۔ یہ خیال غلط ہے کہ اس طرح کرنے سے اندھے آنکھوں والے اور کوڑھی اچھے ہو جاتے تھے۔ خدا نے انسان میں ایک ایسی قوت رکھی ہے جو دوسرے انسانوں میں اور دوسرے انسانوں کے خیال میں اثر کرتی ہے اس لئے ایسے امور ظاہر ہوتے ہیں جو نہایت عجیب و غریب معلوم ہوتے ہیں۔ اسی قوت پر اس زمانے

---

[1] تفسیرِ احمدی جلد دوم۔

ہیں اُن علوم کی بنیاد قائم ہے جو مسمریزم اور سپرچولزم کے نام سے مشہور ہے۔ مگر جب کہ وہ ایک قوّت ہے قوائے انسان سے اور ہر ایک انسان میں بالقوّہ موجود ہے تو اس کا کسی انسان سے ظاہر ہونا معجزہ میں داخل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ تو فطرتِ انسانی میں سے انسان کی ایک فطرت ہے۔ حضرت عیسیٰ نے تمام لوگوں کو کوڑھی ہوں یا اندھے، خدا کی بادشاہت میں داخل ہونے کی منادی کی تھی۔ یہی ان کا کوڑھیوں اور اندھوں کو اچھّا کرنا تھا۔"

اسی طرح ملائکہ اور شیطان کے متعلق لکھتے ہیں :

"جن فرشتوں کا قرآن میں ذکر ہے ان کا کوئی اصلی وجود نہیں بلکہ خدا تعالیٰ کی بے انتہا قدرتوں کے ظہور اور ان قویٰ کو جو خدا نے اپنی مخلوق میں مختلف اقسام کے پیدا کئے ہیں ملک یا ملائکہ کہتے ہیں۔ جن میں ایک شیطان یا ابلیس بھی ہے۔"[1]

جنّت، دوزخ، لوح و قلم، عرش و کرسی، پل صراط و میزان، صور اسرافیل و فشار قبر کے متعلق کہا ہے کہ یہ محض استعارے ہیں جن سے افہام و تفہیم کا کام لیا گیا ہے۔ ان کا اصل وجود کچھ نہیں ہے۔ ان تاویلات پر سرسیّد احمد خاں کی تکفیر کی گئی اور ان کو ملحد، بے دین، مرتد، نیچری، کرسٹان وغیرہ کے القاب دیئے گئے۔

یہ تاویلات و توجیہات جیسی بھی تھیں ۔۔ آج کل کچھ متکلّمین نے ان میں سے اکثر کو قبول کر لیا ہے۔ اور انھیں ذاتی اجتہاد کی صورت میں پیش کر رہے ہیں۔ انھیں سرسیّد کا قابلِ فخر کارنامہ نہیں سمجھا جا سکتا۔ البتّہ ان کی تہ میں عقلی و فکری تحقیق و تجسّس اور اجتہادِ رائے کا جو بے پناہ جذبہ اور ولولہ مخفی تھا وہ سرسیّد احمد خاں کی عظمت کا سب سے بڑا شاہد ہے۔ ان کا ملّتِ اسلامیہ کے سامنے سائنٹفک اندازِ نظر اور عقلی تحقیق کی اہمیت کو واضح کرنا اور خود اس پر عمل کرنے کی جرأت کرنا آنے والی صدیوں میں ان کا عظیم ترین کارنامہ سمجھا جائے گا۔

اس عہد کے دوسرے ممتاز "نومعتزلی" سیّد امیر علی تھے۔ سیّد امیر علی مشرقی و مغربی علوم و

---

[1] تفسیر احمدی جلد اوّل۔

معارف کے جامع تھے۔ وہ مذہباً اثنا عشری تھے اور معقولات میں معتزلی تھے۔ پھر وہ ایک وسیع النظر محقق تھے۔ اور اقوام عالم کی تمدنی روایات سے بخوبی واقف تھے۔ ایچ اے آر گب اپنی تالیف "اسلام کے جدید رجحانات" میں لکھتے ہیں کہ سر سید احمد خاں اور سید امیر علی نے مسلمانانِ ہند کے لئے ایک نیا علم کلام مرتب کیا۔ سید امیر علی کی کتابیں 'تاریخ اسلام اور روحِ اسلام' عربی میں ترجمہ ہوکر تمام اسلامی ممالک میں شائع ہوئیں۔ عرب متکلمین آج تک ان سے استفادہ کر رہے ہیں۔ ان کتابوں کا اندازِ تحریر مناظرانہ یا معاندانہ نہیں، خالصتاً محققانہ ہے اس لئے مستشرقین بھی انھیں بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ گب 'محمڈن ازم' میں لکھتے ہیں :

"جدید دور کے متکلمین کے سرخیل سید امیر علی ہیں ان کے تین اصول علم کلام کے لازمی اجزاء بن چکے ہیں۔ (۱) جناب رسالتمآب کی سیرت کو مرکزی حیثیت دینا۔ (۲) جناب رسالتمآب کی تعلیمات کو جدید عمرانی نصب العینوں کی روشنی میں پیش کرنا۔ (۳) اسلام کو ایک ترقی پرور تمدنی قوت قرار دینا"

سید امیر علی سید احمد خاں کی طرح عملی مصلح نہیں تھے۔ ان کے کارنامے علمی اور تحقیقی ہیں۔ البتہ معاشرتی نقطۂ نظر سے وہ کثرت ازدواج کو ایک لعنت سمجھتے تھے اور اس کے انسداد پر ہمیشہ زور دیتے تھے۔

سر سید احمد خاں اور سید امیر علی کے ساتھ شیخ صلاح الدین خدا بخش کا نام بہت کم لیا جاتا ہے۔ پڑھے لکھے مسلمان بھی ان کے نام سے واقف نہیں ہیں۔ حالانکہ وہ ایک بڑے روشن خیال اہلِ قلم تھے۔ تاریخ اسلام پر انھوں نے انگریزی میں متعدد کتابیں لکھیں اور فان کریمر اور بروفو کے مقالات اور رسائل بھی انگریزی میں منتقل کئے۔ آج کل جبکہ تاریخ نگاری کو قومی تفاخر کا ایک وسیلہ بنا لیا گیا ہے ان کی محققانہ تصانیف بہت کم پڑھی جاتی ہیں۔ ہندوستان میں غالباً سب سے پہلے انھوں نے اس امر کی طرف توجہ دلائی کہ قرآن مجید کو سائنس، یا قانون کی کتاب نہیں سمجھنا

چاہیے۔ وہ دراصل افراد و اقوام کی روحانی تربیت اور اخلاقی اصلاح کے لئے بھیجا گیا تھا۔ وہ ان معاصر متکلمین کی کوششوں کو استحسان کی نظر سے نہیں دیکھتے تھے جو سائنس کے ہر نئے انکشاف فلسفے کے ہر نئے نظریے اور قانون کے ہر نئے رجحان کی تلاش قرآن مجید میں کرتے ہیں ایک جگہ لکھتے ہیں :

"قرآن کو صحیح طور پر سمجھا جائے تو وہ روحانی اور اخلاقی راہنمائی کے لئے ہے۔ وہ نوعِ انسان کے سامنے چند نصب العین پیش کرتا ہے۔ وہ ایسے قوانین کا مجموعہ نہیں ہے جو ناقابلِ تغیّر ہوں۔"[1]

خدابخش بھی سید امیر علی کی طرح کثرتِ ازدواج کے سخت مخالف تھے۔

پروفیسر ٹوئن بی کہتے ہیں کہ جب کبھی کسی فاتح قوم کے تمدن کا اثر کسی مفتوح قوم کے تمدن و معاشرے پر ہوتا ہے تو موخرالذکر پر اس کا اثر دوگونہ ہوتا ہے۔ مفتوح قوم کا ایک گروہ نئے تمدن کو قبول کرنے سے یکسر انکار کر دیتا ہے اور اپنی قدیم روایات و اقدار میں کسی قسم کی تبدیلی کو روا نہیں رکھتا۔ اس گروہ کو وہ Zealots کہتے ہیں۔ دوسرا گروہ جو اقلیت پر مشتمل ہوتا ہے، نئے تمدن کے نئے اثرات قبول کر کے اپنے معاشرے میں تبدیلیاں کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ اس نوع کے لوگوں کو پروفیسر صاحب Herodians کا نام دیتے ہیں۔ اس لحاظ سے سر سید احمد خاں، سید امیر علی اور شیخ صلاح الدین خدابخش — "ہیرودیائی" ہیں۔ اور جن لوگوں نے ان کی روشن خیالی، عقلیت، وسعت مشرب اور حقیقت پسندی کے خلاف قلم اٹھایا وہ 'زیلٹ' سمجھے جا سکتے ہیں۔ ان میں اکبر الہ آبادی، مولانا ابوالکلام آزاد اور مولانا شبلی نعمانی کا شمار ہوگا۔

شیخ محمد اکرام صاحب نے 'موجِ کوثر' میں بجا طور پر اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ مولانا شبلی نعمانی اور مولانا ابوالکلام آزاد سر سید کی تحریک کے ردِ عمل کی پیداوار ہیں اس میں شک نہیں کہ مولانا ابوالکلام آزاد نے سر سید کی مخالفت میں وہی کام انجام دیا جو حنابلہ اور دوسرے محدثین

---

[1] Essays, Indian and Islamic

[2] A Study of History

نے دورِ عباسیہ کے مُعتزِلہ کے خلاف سرانجام دیا تھا یعنی عقلی و فکری تحقیق و استدلال کی سخت مخالفت کی. مولانا ابوالکلام آزاد ایک پُرجوش خطیب تھے سرسید اور سید امیر علی کی طرح محقق نہیں تھے اور خطیب طبعی طور پر عقلی اور منطقی استدلال سے گریز کرتا ہے مولانا ابوالکلام بھی سامعین یا قارئین کے جذبات کو بھڑکاتے تھے۔ اُن کی عقل و خرد سے اپیل نہیں کرتے تھے۔ وہ ٹھوس حقائق و مسائل کا سامنا کرنے اور اُن کا حقیقت پسندانہ حل پیش کرنے کی بجائے بلند بانگ دعاوی اور مطنطن تراکیب سے کام لیتے تھے۔ ان کی خطیبانہ تقریروں اور تحریروں پر وقتی طور پر واہ واہ ضرور ہوتی رہی لیکن نتائج کے لحاظ سے وہ بے اثر و بے ثمر ثابت ہوئیں۔ جس طرح طوفان گرد باد پر مینہ کے چند چھینٹے پڑتے سے غبار کے دَل بادل آناً فاناً چھٹ جاتے ہیں اسی طرح پُرجوش خطیبانہ تقریروں اور تحریروں پر ٹھنڈے دِل سے غور کیا جائے تو الفاظ و تراکیب سے قائم کیا ہوا طلسم کدہ شکست و ریخت ہو کر رہ جاتا ہے۔ آج سرسید احمد خاں اور مولانا ابوالکلام آزاد کی تحریروں کو ساتھ ساتھ رکھ کر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ سرسید کی تحریروں میں مغز ہے، تفکّر ہے، گہرائی ہے، اجتہادِ رائے ہے، صفائیِ بیان ہے، سلاست و منطقیّت ہے اور مولانا ابوالکلام کی تحریروں میں جوش و خروش ہے، ہیجان انگیزی ہے، لفّاظی ہے، کھوکھلا پن ہے، سطحیت ہے۔ اِس لئے جیسا کہ شیخ محمد اکرام صاحب کا خیال ہے سرسیّد احمد خاں کی تحریک کو مولانا ابوالکلام آزاد کے ہاتھوں قابلِ اعتنا ضعف نہیں پہنچا بلکہ اُن لوگوں کے ہاتھوں پہنچا جنھوں نے فلسفہ و منطق، روشن خیالی اور ترقی پروری کے لبادے میں رجعت پسندی کی تلقین کی۔

شبلی نعمانی شروع میں متشدّد حنفی تھے۔ اور طبیعت پر مناظرانہ اور جارحانہ رنگ غالب تھا لیکن علی گڈھ کے چودہ برس کے قیام اور سرسیّد کے فیضِ صحبت سے ان میں کسی حد تک رواداری، تفکّر اور وسعتِ نظر پیدا ہوگئی اور وہ اعتزال کی طرف مائل ہوگئے۔ چنانچہ علمِ کلام پر ان کی جو کتابیں ہیں اُن میں نمایاں اور محسوس طور پر مُعتزِلی العقیدہ دکھائی دیتے ہیں۔ وہ انانیت

کے پُتلے تھے اور سر سید احمد خاں کی ہمہ گیر مقبولیت اور مرجعیت کو رشک کی نگاہ سے دیکھتے تھے اس لئے محض جذبۂ مسابقت کے زیر اثر اُنھوں نے علی گڈھ سے علیحدہ ہونے کے بعد سر سید احمد خاں کے عقائد و افکار کی تردید شروع کردی اور سر سید کی اُن خدمات سے بھی قطع نظر کرلی جو اُنھوں نے ہندوستان میں از سرِ نو معتزلی تحریک کو رواج دے کر انجام دی تھیں۔ اُن کے ایک دوست نے کہا ہے :

"شبلی نے 'الکلام' لکھی لیکن سر سید کا نام تک نہ آیا۔ حالانکہ سر سید پہلے شخص ہیں جنھوں نے دورِ جدید میں مذہب کو معقولاتِ عصریہ سے تطبیق دینے کی کوشش کی۔"

شبلی نعمانی نے اپنی انفرادی حیثیت منوانے کے لئے قدامت پسند متکلّمینِ اسلام اور سر سید جیسے روشن خیال عقلیت پسندوں کی مخالفت کا آغاز کیا۔ وہ اپنے لئے ایک نئی راہ تلاش کرنا چاہتے تھے۔ علم الکلام میں کہتے ہیں :

"حال میں علم کلام کے متعلق مصر، شام اور ہندوستان میں متعدد کتابیں تصنیف کی گئی ہیں، اور نئے علمِ کلام کا ایک دفتر تیار ہوگیا۔ لیکن یہ نیا علم کلام دو قسم کا ہے۔ یا تو وہی فرسودہ اور دور از کار مسائل و دلائل ہیں جو متاخرین اشاعرہ نے ایجاد کئے تھے اور یا یہ کیا ہے کہ یورپ کے ہر قسم کے معتقدات اور خیالات کو حق کا معیار قرار دیا ہے اور پھر قرآن و حدیث کو زبردستی کھینچ تان کر ان سے ملا دیا ہے۔ پہلا کورانہ تقلید ہے اور دوسرا تقلیدی اجتہاد اس لئے میں نے ان دونوں تصنیفات سے بالکل قطع نظر کرلی ہے۔"

یہ تیار استہ کیا تھا؟ یہی کہ شبلی نعمانی نے دورِ عباسیہ کے معتزلہ کے افکار اور ابن سینا، فارابی، ابن مسکویہ وغیرہ کے نو فلاطونی نظریات کو جمع کر کے کتابی صورت میں مرتب کردیا۔ اشاعرہ سے وہ بیزار تھے۔ اگرچہ اعتزال کی طرف مائل تھے لیکن سر سید کی

دکھائی ہوئی راہ کٹھن تھی۔ اس پر چلنے کی جرأت ان میں کہاں تھی۔ مزید برآں وہ سرسیّد پر اپنا تفوق جتانا چاہتے تھے۔ اس لئے قُدما کے نظریات کی ترتیب و تدوین پر اکتفا کرکے اپنے خیال میں جدید علم کلام کی بنیاد رکھی۔ فرماتے ہیں :

" جدید تعلیم یافتہ گروہ کہتا ہے کہ نیا علم کلام بالکل نئے اصول پر قائم کرنا ہوگا کیونکہ پہلے زمانے میں یونان کے فلسفہ کا مقابلہ تھا جو محض قیاسات اور مظنونات پر قائم تھا۔ آج بدیہیات اور تجربہ کا سامنا ہے اس لئے اس کے مقابلہ میں محض قیاسات عقلی اور احتمالات آفرینیوں سے کام نہیں چلتا لیکن ہمارے نزدیک یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ قدیم علم کلام کا جو حصّہ آج بے کار ہے، پہلے بھی ناکافی تھا اور جو حصّہ اس وقت بکار آمد تھا آج بھی ہے اور ہمیشہ رہے گا۔"

بدیہیات اور تجربے کا سامنا کرنا ان کے بس کی بات نہیں تھی۔ کیونکہ وہ جدید سائنس اور فلسفہ سے ناواقف تھے اس لئے وہ توفلاطونی حکمائے اسلام کے افکار کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہوگئے۔ ان کے ایک شاگردِ عزیز ان الفاظ میں ان کی متکلمانہ آرار پر محاکمہ کرتے ہیں :

" مولانا شبلی نے اپنے بل بوتے [1] کے مطابق قدیم علم کلام میں سے جدید علم کلام کے عناصر جمع کئے اور "الغزالی" "سوانح مولانا روم" "الکلام" اور "علم الکلام" میں ان کو ترتیب دیا۔ مگر ان کتابوں میں دو قسم کی کمیاں محسوس ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ جدید علوم و مسائل سے اُن کی واقفیت بھی محض سُنی سنائی ہوئی تھی، یا ثانوی درجہ کی تھی۔ اس لئے وہ ان مقامات کی پوری تحدید نہ کرسکے جہاں سے اسلامی مسائل پر زد پڑتی تھی۔ دوسری کمی یہ ہوئی کہ اُنھوں نے اسلام کے صحیح عقائد کو متکلمین اور حکمائے اسلام کی کتابوں سے چُن کر یکجا کیا۔"

---

[1] سید سلیمان ندوی ۔ حیاتِ شبلی

"قدیم علم کلام سے جدید علم کلام کے عناصر جمع کرنے" کی بڑی وجہ یہ تھی کہ سرسید احمد خاں کے برعکس شبلی نعمانی عصرِ جدید کے سیاسی اور علمی تقاضوں کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتے تھے۔ شبلی نعمانی اور سرسید احمد خاں کے زاویۂ نظر کا اختلاف ایک دلچسپ واقع سے بخوبی ثابت ہو جاتا ہے۔ ایک دن شبلی نعمانی نے تقریر کرتے ہوئے کہا "دوسری قوموں کی ترقی یہ ہے کہ آگے بڑھتے جائیں آگے بڑھتے جائیں لیکن مسلمانوں کی ترقی یہ ہے کہ وہ پیچھے ہٹتے جائیں یہاں تک کہ صحابہؓ کی صف میں جاکر مل جائیں"۔ یہ بات سرسید احمد خاں کو ناگوار گزری اور اُنھوں نے پُرزور الفاظ میں اس کی تردید کی۔ کیونکہ اُن کے خیال میں اس قسم کی نصائح مسلمانوں کو اس راستہ سے ہٹا دیں گی جس پر وہ اُنھیں لے جا رہے تھے۔ لیکن بعد میں اُن کا یہ خدشہ صحیح ثابت ہوا۔ جن راہوں کو سرسید کے عقلی استدلال اور حقیقت پسندانہ طرز فکر نے روشن کیا تھا اُنھیں خطیبانہ جوش و خروش اور فرسودہ روشِ فکر و نظر کے غبار نے دوبارہ آنکھوں سے اوجھل کر دیا۔ اور جن لوگوں کو سرسید کی تحریروں سے دورِ حاضرہ کی نئی قدروں اور جدید تقاضوں کا واضح احساس ہو گیا تھا اُن کے ذہن و دماغ پھر سے اُلجھنوں کے شکار ہو گئے۔ یہ ایک تلخ حقیقت ہے کہ سرسید کے بعد آج تک کسی کو یہ الجھنیں سلجھانے کی جرأت نہیں ہو سکی۔ ہمارے زمانے میں اقبال نے جدید سائنس اور فلسفے کی روشنی میں اسلامی عقائد و شعائر کی نئے سرے سے ترجمانی کی ہے لیکن وہ سرسید کی طرح عقل کو معیارِ صداقت نہیں مانتے اور نہ ابنِ سینا اور فارابی کی طرح اُسے نفسِ ناطقہ کہہ کر باعثِ شرفِ انسانی خیال کرتے ہیں۔ ان کا شمار شبلی نعمانی اور مولانا ابوالکلام آزاد اور ان کے ہمنواؤں کے زمرے میں کیا جا سکتا ہے جنھوں نے سرسید احمد خاں کے مقابلے میں جوابی احیائی تحریک کا آغاز کیا تھا۔ اقبال کے نظریات کے تحقیقی جائزے کا آغاز ان کی الٰہیات کے مطالعہ سے کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ اگلے دو ابواب میں اسی کو معرضِ بحث میں لایا گیا ہے۔

# اقبال کا تصوّرِ ذاتِ باری[1]

ذاتِ باری سے متعلق قدیم زمانے سے دو نظریات مروّج رہے ہیں۔ ماورائی Traascendentalist یعنی خدا کائنات سے ماوراء ہے اور سَریانی Immanentist جس کی رُو سے خدا کائنات میں جاری و ساری ہے۔ ماورائی نظریہ سامی النسل اقوام کالدی، صابئین، یہودیوں، عیسائیوں اور مسلمانوں سے مخصوص ہے اور سَریانی آریائی نسل کی اقوام ہندوؤں، یونانیوں، روم کے رواقیین اور نواشراقیوں میں مقبول رہا ہے۔ ان الہیاتی نظریات کا تقابلی موازنہ خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔

| سامی یا ماورائی | آریائی یا سَریانی |
|---|---|
| ۱۔ اس میں خدا کا تصوّر شخصیت کی صورت میں کیا جاتا ہے جس نے کائنات کو عدم محض سے تخلیق کیا۔ | ۱۔ خدا کا تصوّر غیر شخصی ہے تخلیق و تکوینِ کائنات کامل تجلّی یا اشراق کی صورت میں ہوا۔ |

---

۱ؔ Concise Encyclopaedia of Living Faiths, Zachner میں مذاہبِ عالم کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے (۱) الہامی (۲) سَریانی۔ لیکن اس تقسیم میں جامعیت نہیں پائی جاتی۔

| | |
|---|---|
| ۲- خدا قادرِ مطلق اور فاعل با اختیار ہے۔ وہ اپنی مرضی کے مطابق ہر وقت کائنات میں تصرّف و تبدّل کر سکتا ہے۔ | ۲- خدا موجب بالذات ہے۔ |
| ۳- خدا قدیم ہے اور کائنات حادث ہے۔ | ۳- خدا اور مادہ دونوں قدیم ہیں ان میں روح اور جسم کا تعلق ہے۔ |
| ۴- وحدت شہود یا ہمہ از وست۔ عبد خواہ کتنی ترقی کرے خدا کی ذات سے متحد نہیں ہو سکتا۔ | ۴- وحدت الوجود یا ہمہ اوست۔ انسانی روح ارتقاء و صعود کی منازل طے کر کے اپنے مبدء و ماخذِ حقیقی میں فنا ہو جاتی ہے۔ |
| ۵- الہام و وحی۔ خدا اپنے برگزیدہ بندوں سے ہم کلام ہوتا ہے اور فرشتوں کے توسط سے انہیں اپنے احکام پہنچاتا ہے۔ | ۵- اس میں الہام اور وحی سے استمداد نہیں کی جاتی جب کسی شخص پر کثرت یا مایا کا فریب آشکارا ہو جاتا ہے تو وہ از خود روحِ کُل یا مبدءِ حقیقی سے تعلق پیدا کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔ |

نامناسب نہ ہوگا اگر ان تصورات کا قدرے تفصیل کے ساتھ جائزہ لیا جائے۔

**ذاتِ باری کا سامی تصوّر:** اہلِ تحقیق متفقہ طور پر کہتے ہیں کہ تاریخِ عالم میں سب سے پہلے یہودیوں نے ایک شخصی اور ملی خدا کا تصور پیش کیا تھا۔ یہودیوں سے بہت پہلے بابل میں بعل اور مصر میں آتن کو خداوندِ برتر و واحد تسلیم کیا جاتا تھا۔ مصر کے فرعون اخناتن نے اپنی رعایا کو بُت پرستی سے منع کیا۔ پروہتوں کا مذہبی اجارہ ختم کیا۔ اور سب کو آتن یا روحِ آفتاب کی حمد و ستائش کی دعوت دی۔ بابلی اور کنعانی بعل (لغوی معنی "آقا") کو زرخیزی اور افزائش کا دیوتا سمجھتے تھے۔ اور اسے تمام دیوتاؤں کا سردار تسلیم کرتے تھے۔ لیکن آتن اور بعل کو بنی نوعِ انسان کی روزمرہ کی تگ و تاز، اُن کی اُمنگوں اور اُن کی حسرتوں سے مطلق دلچسپی نہ تھی۔ یہودی بھی کالدیوں، بابلیوں اور کنعانیوں کی طرح سامی النسل تھے اور ابتدا میں انھی کی طرح اجرامِ

سماوی کی مورتیاں بنا کر اُن کی پرستش کرتے تھے۔

مرورِ زمانہ سے ان میں ایک قومی و ملّی خداوند کا تصوّر پیدا ہوا۔ جسے وہ "رب الافواج" اور "اسرائیل کا خدا" کہنے لگے۔ بجلی اور طوفان کا یہ دیوتا یہو یا یہواہ کنعانیوں سے مستعار لیا گیا تھا۔ یہودیوں نے اُسے اپنا ملّی خدا بنا لیا۔ کنعان میں ۱۹۳۱ء میں جو کھدائی کی گئی تھی اُس میں ایسے برتن دستیاب ہوئے ہیں جو تین ہزار برس کے پرانے سمجھے جاتے ہیں۔ اور جن پر کنعان کے دیوتا یہوا کا نام کندہ ہے۔ بعل کے پجاریوں کی طرح یہودی بھی یہو یا یہواہ پر سوختنی قربانیاں چڑھانے لگے۔ قربان گاہ میں ہر وقت آگ جلتی رہتی تھی۔ جس میں کھیتوں اور باغوں کے پہلے پھل اور خوشوں کے ساتھ مینڈھوں، بکروں، فاختاؤں اور کبوتروں کا گوشت اور چربی بھی جلائی جاتی تھی۔ یہواہ قربانی کی دلآویز خوشبو سونگھ سونگھ کر خوش ہوتا تھا۔ جب بنی اسرائیل وادیٔ سینا میں سرگرداں تھے تو خداوند یہواہ دھوئیں کے ستون کی صورت میں اُن کی راہنمائی کرتا ہوا آگے آگے چلتا رہا۔ اِسی وادی میں کئی دفعہ وہ برق و رعد میں نمودار ہوا۔ اور اُس نے برگزیدہ ملّت کو احکامِ عشرہ کی الواح عطا کیں۔ کنعان پہنچ کر یہودیوں نے سرکشی کی راہ اختیار کی جس پر یہواہ کا غصّہ بھڑک اٹھا۔ اور وہ انھیں بار بار دھمکاتا رہا۔ اِن دھمکیوں میں واضح طور پر ایک شخصی خدا کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔:

> "خدا تجھ کو تپِ دِق اور بخار اور سوزش اور شدید حرارت اور تلوار اور بادِ سموم اور گیروئی سے مارے گا۔ ۔ ۔ خداوند تجھ کو مصر کے پھوڑوں اور بواسیر اور کھجلی اور خارش میں مبتلا کرے گا۔" (استثنا)

> "خداوند صیہون کی بیٹیوں کے سر گنجے اور یہواہ ان کی شرمگاہیں برہنہ کریگا۔ ۔ ۔ ۔ ۔ مَیں بہت مدّت چپ رہا۔ اور ضبط کرتا رہا۔ پر اب دردِ زہ والی کی طرح چلاّؤں گا۔ میں ہانپوں گا۔ میں پہاڑوں اور ٹیلوں کو ویران کردوں گا اور ان کے سبزہ زاروں کو خشک کردوں گا۔ (یسعیاہ)

"اے یروشلم اب تجھ پر کون رحم کرے گا؟ کون تیرا ہمدرد ہوگا. کون تیری طرف آئے گا کہ تیری خیر و عافیت پوچھے. خداوند فرماتا ہے کہ تو نے مجھے ترک کیا اور برگشتہ ہوئی. اس لئے میں تجھ پر اپنا ہاتھ بڑھاؤں گا اور تجھے برباد کرونگا. میں تو ترس کھاتے کھاتے تنگ آگیا." (یرمیاہ)

عیسائیت یہودیت ہی کی ایک شاخ تھی۔ اور جنابِ عیسیٰ ابنِ مریم یہودی النسل تھے. اور بقولِ خود اسرائیل کی بھٹکی ہوئی بھیڑوں کو اکٹھا کرنے کے لئے مبعوث ہوئے تھے. اُن کا الوہی تصوّر بھی یہودیوں کی طرح شخصی تھا. اگرچہ انھوں نے خداوند کے رحم و کرم کی صفات پر خاص طور سے زور دیا تھا. تاریخِ مذہب کا یہ ایک تجربہ ہے کہ پال ولی نے یونانی اور رومی اساطیر و روایات کی روشنی میں خود جنابِ عیسیٰ کو الوہیت کا جامہ پہنا دیا اور تثلیث کا مشہور تصوّر ظہور میں آیا. یہودیوں اور عیسائیوں کی طرح مسلمان بھی خدا کے شخصی اور ماورائی تصوّر کے قائل ہیں۔

فلسفے اور علم الانسان کی اصطلاح میں شخصی تصوّرِ ذاتِ باری کو تشبیہی Anthropomorphic کہا جاتا ہے یعنی انسان کا خدا کی ذات کو اپنی ہی شکل و صورت پر قیاس کرنا. والٹیر عہد نامہ قدیم کے اس فقرے کا حوالہ دے کر کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر بنایا، کہتا ہے کہ انسان نے اس کا معاوضہ یوں دیا کہ خدا کو اپنی صورت پر بنا لیا. اقبال نے ایک جگہ اسی خیال کو نظم کیا ہے ؎

تراشیدم صنم بر صورتِ خویش — بہ شکلِ خود خدا را نقش بستم
مرا از خود بروں رفتن محال است — بہر رنگے کہ ہستم خود پرستم

وحدت الشہود یا ہمہ از وست کا نظریہ بھی خدا کی ماورائیت اور شخصیت کا اثبات کرتا ہے. شیخ احمد سرہندی وحدتِ وجود، اشراق اور سریان کو الحاد اور زندقہ سمجھتے تھے. ذاتِ باری کی توحید و تنزیہہ پر زور دیتے ہوئے انھوں نے کہا ہے کہ خدا کی ذات کائنات سے وراء الوریٰ

ہے۔ وہ قادرِ مطلق ہے، فاعلِ با اختیار ہے۔

**ذاتِ باری کا آریائی تصوّر:** آریائی اقوام میں یونانیوں اور ہندوؤں نے فلسفے اور الٰہیات کے مستقل نظریے پیش کئے۔ یونانی فلاسفہ خدا کی شخصیت کے قائل نہیں تھے۔ افلاطون کا عین العیون اور ارسطو کا محرکِ غیر متحرک شخصیت سے عاری ہیں۔ ارسطو عین کے ساتھ ہیولےٰ کو بھی قدیم سمجھتا ہے۔ اس کے ہاں قادرِ مطلق اور فاعلِ با اختیار کا تصور موجود نہیں ہے۔ اپنشدوں میں پرم آتما یا نرگُن برہمن اور جیو آتما یا انسانی روح کو نوعی لحاظ سے واحد الاصل سمجھا جاتا ہے۔ جب جیو آتما پر دوئی یا کثرت کا فریب واضح ہو جاتا ہے تو اس پر یہ انکشاف ہوتا ہے۔ تت توم اسی (تو وہ ہے) اس سے مایا یا کثرت کا طلسم شکست و ریخت ہو کر رہ جاتا ہے۔ اور جیو آتما اپنے مبدء حقیقی یا برہمن میں دوبارہ جذب ہونے کی کوشش شروع کر دیتی ہے۔ شنکراچاریہ نے باورائن کے برہم سوتر کی تفسیر و تشریح کرتے ہوئے برہمن اور جیو آتما کی نوعی وحدت ہی کا اثبات کیا ہے۔ سکندریہ کے مشہور نو اشراقی مفکر فلاطینوس کا نظریہ بھی بنیادی طور پر ویدانت کی طرح سریانی ہے۔ لیکن اس نے فلسفۂ افلاطون سے متاثر ہو کر اشراق یا تجلّی Emanation کا نظریہ پیش کیا جو اسے ویدانت سے ممتاز کرتا ہے۔

ویدانتی برہمن کے متعلق یہی کہنے پر اکتفا کرتے تھے کہ "نیتی نیتی" (وہ یہ نہیں وہ یہ بھی نہیں)، لیکن فلاطینوس نے ذاتِ بحت اور مادی کائنات کے درمیان نظریاتی رابطہ قائم کرنے کی کوشش کی۔ اس نے کہا ذاتِ بحت سے پہلے عقل کا اشراق ہوا عقل سے روح کا اور روح سے ارواحِ علوی اور ارواحِ سفلی کا۔ جہاں آفتابِ حقیقت کی شعاعیں نہ پہنچ سکیں وہ تاریکی مادّے کی صورت اختیار کر گئی۔ تجلّی یا اشراق کا یہ نظریہ اسلامی دنیا میں رواج پا گیا۔ چنانچہ ابنِ سینا اور اخوان الصفا سے لے کر محی الدین ابنِ عربی اور شہاب الدین سہروردی مقتول تک اکابر مسلمان صوفیاء اور مفکرین نے اس کو اپنے افکار و آرار کا محور بنا لیا۔ ابنِ عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کی عمارت اشراقی بنیادوں پر ہی اُٹھائی گئی تھی۔ ان کے متبعین میں صدر الدین

قونوی اور عبدالکریم الجیلی نے اس کی شرح و ترجمانی میں کتابیں تالیف کیں اور سنائی، مولانا رومؒ، جامی اور ابن الفارض وغیرہ صوفی شعراء نے اسے اپنی شاعری کا موضوع بنایا۔ ویدانت، اشراق اور وحدت الوجود کے نظریے سریانی ہیں۔ ان میں ذاتِ باری کے شخصی و ماورائی تصور کا شائبہ تک موجود نہیں۔ وجودی صوفیا کے خیال میں خدا کی ذات کائنات سے علیحدہ طور پر موجود نہیں بلکہ وہ اس کے شئون و ظروف میں ہر کہیں جاری و ساری ہے۔ انسانی روح کا اشراق ذاتِ بحت سے بتدریج ہوا ہے۔ وہی اس کا حقیقی ماخذ و منبع ہے۔ وجود کی وحدت حقیقی ہے۔ کثرت اور دوئی فریبِ نگاہ ہے۔ انسانی روح اپنے مبدء میں دوبارہ جذب ہونے کے لئے ہردم بے قرار رہتی ہے۔ فنا فی اللہ کا مقام سالک کی آخری منزل ہے جسے پاکر وہ نجاتِ ابدی حاصل کرلیتا ہے اور حق میں جذب ہو کر حق بن جاتا ہے جیسے قطرہ سمندر میں کھو کر سمندر کہلاتا ہے۔ مولانا رومؒ نے مثنوی کے ابتدائی اشعار میں انسانی روح کے اس اضطراب و آشفتگی کا خوب نقشہ کھینچا ہے ؎

بشنو از نے چوں حکایت می کند　　　وز جدائی ہا شکایت می کند

کز نیستاں تا مرا ببریدہ اند　　　از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند

ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش　　　باز جوید روزگارِ وصلِ خویش

نَے یا روحِ انسانی اپنے نیستاں یا مبدءِ حقیقی کے فراق میں نالہ و فریاد کر رہی ہے۔ اسی ذوقِ بازگشت کو وجودی صوفیہ نے عشق کا نام دیا ہے۔

مسلمانوں کا سوادِ اعظم ابتداء سے شخصی اور ماورائی تصورِ ذاتِ باری کو توحید کا لازمہ سمجھتا رہا ہے اور سریان یا اشراق کی مخالفت میں سرگرم رہا ہے۔ مسلمان علماء و فقہاء نے ہمیشہ وحدتِ وجود کے سریانی نظریے کی پرجوش مخالفت کی۔ ابن العربی اور ابن الفارض پر کفر کا فتوے لگایا گیا۔ اور منصور حلاج اور شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول کو سریانی عقیدے کی پاداش میں موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ یہ نکتہ قابلِ غور ہے کہ وحدتِ وجود کا سریانی

نظریہ اُنھی مسلمانوں میں زیادہ مقبول ہُوا جو نسلاً آریائی تھے۔ مثلاً ہندوستان کے مُسلمانوں نے اس کا پُرجوش خیر مقدم کیا کیونکہ ان کی فکری روایات میں سَریان کا تصوّر صدیوں سے رچا بسا ہوا تھا۔ اس کے برعکس سامی النسل عربوں میں اس کی اشاعت و ترویج نہیں ہو سکی کیونکہ شخصی اور ماورائی تصوّر ماضی بعید سے اُن کی تمدنی میراث کا جزوِ لازم بن چکا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ شروع سے اشراق و سَریان کو غیر اسلامی سمجھتے رہے ہیں۔ چنانچہ نجد میں جب محمد بن عبدالوہاب نے اصلاح و تجدید پر کمر ہمت باندھی تو سب سے پہلے ابن عربی کی تکفیر کو ضروری سمجھا۔ ابنِ عربی اپنے آپ کو قبیلۂ طے سے منسوب کرتے تھے لیکن ان کے آباؤ اجداد صدیوں سے ہسپانیہ میں مقیم تھے جس کے باعث سامی اور عربی روایات سے ان کا تعلق واجبی ہی سا رہ گیا تھا۔ یہاں تک کہ فصوص الحکم میں عہد نامۂ قدیم کے تتبع میں جنابِ اسحٰق کی قربانی کا ذکر کرتے ہیں حالانکہ اسلامی روایات میں جناب اسمٰعیل کی قربانی مسلّم ہے۔ اسی طرح ابن عربی قِمار کے خوف سے کہیں کہیں ماورائیت کا ذکر بھی کر جاتے ہیں لیکن جیسا کہ عُفیفی نے اپنی کتاب "ابن العربی" میں لکھا ہے ان کے افکار میں اہلِ مذہب کے شخصی خدا کا کوئی وجود نہیں ہے۔

عُفیفی کے الفاظ یہ ہیں :

> "اس بات کو ذہن نشین کر لینا نہایت ضروری ہے کہ ابن العربی کے نظریہ ہمہ اوست میں ذاتِ باری کا ایک نوع کا تصوّر موجود ہے لیکن اِس تصوّر کا مذہب کے شخصی اور اخلاقی خدا سے دُور کا بھی تعلق نہیں ہے۔ دراصل کوئی ہمہ اوستی خدا ایسا نہیں ہو سکتا۔ ابنِ العربی کا ہمہ اوست اس قسم کا ہے جو بُوسے کے الفاظ میں "سوائے خدا کے ہر چیز کو خدا بنا دیتا ہے۔"

**اقبال کا تصوّرِ ذاتِ باری** : سامی یا ماورائی اور آریائی یا سَریانی تصورِ ذاتِ باری کا فرق باہم ذہن نشین کر لینے کے بعد اقبال کے الٰہیاتی نظریے سمجھنا چنداں مشکل نہیں رہا۔ یہ مسلّم ہے کہ اقبال اوائل شباب میں وحدت الوجود کے قائل تھے۔ اور وجودی صوفیہ کی طرح نفی ہستی

اور فنا فی اللہ پر محکم عقیدہ رکھتے تھے۔ جیسا کہ اُن کے اُستاد پروفیسر میکٹیگارٹ کے خط اور 'بانگِ درا' کی بعض نظموں سے ظاہر ہوتا ہے۔ ؎

میں جبھی تک تھا کہ تیری جلوہ پیرائی نہ تھی
جو نمودِ حق سے مٹ جاتا ہے وہ باطل ہوں میں

میری ہستی ہی تھی خود میری نظر کا پردہ
اُٹھ گیا بزم سے میں پردۂ محفل ہوکر

اس کے ساتھ وہ فلاطینوس کی طرح حسنِ ازل کو ہمہ گیر اور کائنات کے تمام مظاہر میں جاری و ساری خیال کرتے تھے اور کہتے تھے کہ اس کی طلب و جستجو میں ذرے ذرے کا دل دھڑک رہا ہے۔ ؎

خاص انسان سے کچھ حسن کا احساس نہیں
صورتِ دل ہے یہ ہر چیز کے باطن میں مکیں

شیشۂ دہر میں مانندِ مۓ ناب ہے عشق
روحِ خورشید ہے خونِ رگِ مہتاب ہے عشق

دلِ ہر ذرہ میں پوشیدہ کسک ہے اسکی
نور یہ وہ ہے کہ ہر شے میں جھلک ہے اسکی

اس قسم کے اشعار سے اُن کے وجودی اور سریانی ہونے کا واضح ثبوت ملتا ہے۔ قیامِ مغرب کے دوران میں وہ اہلِ مغرب کی مادی ترقی اور اُن کے بے پناہ علمی ذوق اور ولولے سے بے حد متاثر ہوئے اور اس کے ساتھ ملِل اسلامیہ کی عالمگیر زبوں حالی اور پسماندگی نے بھی انھیں مضطرب کیا۔ چنانچہ اُنھوں نے ترکِ شعرگوئی کا مصمم ارادہ کرلیا۔ اور انھیں یہ احساس ستانے لگا کہ شعر و شاعری ایک بے کار مشغلہ ہے جس سے مسلمانوں کو کسی قسم کا عملی و تعمیری فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ ڈاکٹر آرنلڈ نے اُنھیں اس ارادے سے باز رکھا۔ اور کہا کہ انھیں اپنے اس خداداد ملکہ کو قوم و ملت کی بہبودی کے لئے وقف کردینا چاہیئے۔ اقبال قائل ہوگئے۔ لیکن اس کے بعد اُنھوں نے شاعری کو کبھی بحیثیت ایک فنِ لطیف، و نغزہ کے مقصود بالذات نہیں سمجھا۔ بلکہ اسے تجدیدِ ملت و احیائے مذہب کا ایک وسیلہ بنالیا۔ ان کے اس ذہنی و ذوقی انقلاب کا اثر ان کے فکر و نظر پر بھی گہرا ہوا۔ اُنھوں نے مابعد الطبیعیاتِ ایران پر ایک تحقیقی مقالہ لکھ کر پی ایچ ڈی کی ڈگری لی تھی۔ لیکن اس کے بعد وہ شاعری کی طرح فلسفے

کو بھی تجدید و احیاء کا ایک وسیلہ سمجھنے لگے۔ اس زمانے میں مثالیت پسند فلسفی۔ ارادیت پسند شوپنہائر، روحیتی کثرت پسند جیمز وارڈ، بطلی حریتی نٹشے، ارتقائی تخلیق کے ترجمان برگساں اور ارتقائے بروز کے شارحین کے افکار و نظریات ہر کہیں شائع ہو رہے تھے۔ اور کلیسائے روم انھیں اپنے عقائد و شعائر کی تصدیق و توثیق کے لئے بروئے کار لا رہا تھا۔ اقبال نے بھی ان فلاسفہ کے نظریات کی روشنی میں اسلامی علم کلام کو از سر نو مرتب کرنے پر کمر باندھی۔

جہاں تک تصور ذات باری کا تعلق ہے اقبال فلاسفہ ارتقاء کے سریانی نظریے سے متاثر ہوئے۔ بیسویں صدی کے ربع اول میں فلاسفہ اور متکلمین ڈارون اور لامارک کے ارتقائی افکار اور حیاتیاتی تصورات کو بطور مسلمات قبول کر کے ان کی روشنی میں فلسفہ و کلام کی تشکیل جدید میں مصروف تھے۔ سب سے پہلے برگساں[1] نے سپنسر کے نظریۂ زمان پر تنقید کرتے ہوئے کہا کہ طبیعیاتی سائنس کا نقطۂ نظر میکانکی ہے جس کے باعث وہ زمان کو آنات و لمحات میں تقسیم کر کے دیکھتی ہے۔ اس لئے سائنس دان زمان کی ماہیت سے بے خبر رہتے ہیں۔ ان کے خیال میں زمان کا داخلی اور وجدانی مطالعہ کرنے سے اس امر کا انکشاف ہوتا ہے کہ اس کا مرور ایک مسلسل ارتقائی حرکت ہے۔ جو ہر لمحے نئی نئی کیفیات کی تخلیق کرتی رہتی ہے۔ اسی بنا پر برگساں نے اپنے اس نظریے کو تخلیقی ارتقا کا نام دیا۔ اس نے کہا کہ عقل انسانی مرور محض Duration کو سمجھنے سے قاصر ہے۔ کیونکہ وہ احوال و ظروف کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے دیکھتی ہے۔ مرور محض کا ادراک صرف ایک قسم کی باطنی قوت سے ہو سکتا ہے جسے اس نے وجدان کا نام دیا ہے اور حس کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ وجدان جبلت ہے جس میں خود آگاہی پیدا ہو گئی ہو۔ اس خرد دشمنی اور متصوفانہ باطنیت کے باعث برگساں کے ان افکار کا مسیحی حلقوں میں بڑے جوش و خروش سے خیر مقدم کیا گیا۔ اقبال نے برگساں سے تخلیقی ارتقاء کا نظریہ اخذ کر کے اس کی اپنے مذہب کے نقطۂ نظر سے متکلمانہ ترجمانی کی۔ اس کے ساتھ اقبال ارتقائے بروز[2] سے بھی متاثر ہوئے۔ اس نظریے کے شارحین میں

---

[2] Emergent Evolution [1] Creative Mind

لائڈ مارگن اور الگزنڈر نے شہرت حاصل کی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ارتقار کا عمل مسلسل و لامتناہی ہے اور کسی خاص نقطے پر پہنچ کر اس کے رُک جانے کا کوئی امکان نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مادے سے حیات کا ارتقار ہوا ہے۔ حیات سے ذہنِ انسانی کا اور ذہنِ انسانی سے یہ عمل یزدانیت کی طرف پیش قدمی کر رہا ہے۔ برگساں اور الگزنڈر کے افکار میں گہری مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں نظریے متصوفانہ اور سریانی ہیں۔ ان پر محاکمہ کرتے ہوئے لارڈ برٹرنڈرسل اپنی تالیف "مذہب و سائنس" میں لکھتے ہیں :

"پروفیسر الگزنڈر ارتقائے بُرُوزی کا نمائندہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جامد مادہ، متحرک مادہ اور ذہنِ انسانی بتدریج ارتقار پذیر ہوئے ہیں اور کہتا ہے کہ "اس نشو و نما کا تصور وہی ہے جو لائڈ مارگن نے پیش کیا ہے اور اسے بُرُوز ——— Emergent کا نام دیا ہے۔ زندگی کا بُرُوز مادے سے ہوتا ہے۔ اور ذہن کا زندگی سے۔ ایک زندہ چیز مادی چیز بھی ہے۔ البتہ اس میں ایک نئی صفت کا ظہور ہوتا ہے جسے زندگی کہتے ہیں۔ یہی بات ہم اُس عمل کے متعلق کہہ سکتے ہیں جو زندگی سے ذہن کی جانب ہوتا ہے ایک "با ذہن" شخص زندہ بھی ہوتا ہے لیکن اس کے ارتقار میں ایسی پیچیدگی ہوتی ہے اور اس کے اجزائے باہم اس قدر مربوط و منتظم ہوتے ہیں بالخصوص اس کے نظامِ عصبی میں یہ ربط و نظم اس قدر رقیق و دقیق ہوتا ہے کہ اس سے ذہن یا شعور کا ظہور ہوتا ہے۔"

وہ کہتا ہے "یہ کیوں سمجھ لیا جائے کہ یہ ارتقائی عمل ذہن پر آکر رُک جائیگا۔ ذہن سے آگے بھی ایک صفت کا نقش مبہم ملتا ہے جس کا ذہن سے وہی تعلق ہے جو ذہن کا زندگی سے اور زندگی کا مادے سے ہے۔ اس صفت کو میں یزدانیت کہتا ہوں اور جس چیز میں یہ پائی جاتی ہے وہ خدا ہے۔"

وہ کہتا ہے کہ "کائنات اسی یزدانیت کو پالینے کی سعی کر رہی ہے

یہ یزدانیت تاحال نمودار نہیں ہوئی۔" وہ کہتا ہے کہ خدا خالق نہیں ہے جیسا کہ تاریخی مذاہب کہتے ہیں۔ بلکہ مخلوق ہے۔ پروفیسر الگزنڈر اور برگساں کے تخلیقی ارتقا میں گہرا ربط پایا جاتا ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ جبریت غلط ہے اور دورانِ ارتقا میں بہت نئی کیفیات کا ظہور ہوتا ہے۔ جن کا ابتدا میں تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ ایک پُراسرار قوت ہر چیز کو ارتقا پر مجبور کر رہی ہے۔ مثال کے طور پر ایک جاندار جو بصارت سے عاری ہو اسے نامعلوم طور پر احساس ہوتا ہے کہ مجھے بصارت ملنے والی ہے اور وہ اسی طرح عمل کرتا ہے جو بصارت پر مُنتج ہوتا ہے۔ ہر لمحہ نئے نئے اعمال کا بُروز ہوتا ہے لیکن ماضی کبھی فنا نہیں ہوتا یادداشت میں محفوظ رہتا ہے۔ فراموش کاری محض ظاہر کا دھوکا ہے۔ اس طرح دنیا مسلسل ترقی کر رہی ہے۔ اور ایک وقت آئے گا جب یہ سابق سے بہتر ہو جائے گی۔ صرف ایک چیز سے کنارہ کشی کرنا ضروری ہے اور وہ ہے عقل و خرد جو جامد ہے اور ماضی کی طرف مائل رہتی ہے۔ ہمیں اپنے وجدان کو بروئے کار لانا چاہیئے۔ جس میں نئی نئی کیفیات کے اختراع کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ میں یہ نہیں کہتا کہ پروفیسر الگزنڈر نے برگساں کے فلسفہ کو بہ تمام و کمال قبول کر لیا ہے۔ بہر حال دونوں میں گہری مماثلت ہے۔ اگرچہ دونوں فلسفے آزادانہ نمودار ہوئے ہیں ـــ ارتقائے بروزی کے مدعی اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ خدا نے کائنات کو خلق نہیں کیا بلکہ کائنات خدا کو خلق کر رہی ہے۔ روایتی مذہب کے خدا کے ساتھ اس خدا کا تعلق برائے نام رہ گیا ہے۔"

برگساں اور الگزنڈر کے ان ارتقائی نظریات نے خدا کے سریانی تصور کو اہلِ مذہب میں نئے سرے سے رواج و قبول بخشا۔ عیسائی علماء نے ماورائیت کے سامی تصور کو خیرباد کہا۔ اور اپنی الہٰیات میں سریان کے اس تصور کو داخل کرنے پر مجبور ہو گئے۔ کیونکہ عملِ ارتقاء کو مسلّم سمجھ

لیا جائے تو ماورائی خدا اِس عمل سے الگ تھلگ رہ کر معطّل ہو جائے گا۔ اور مذہب کی پیش کردہ اخلاقی قدریں بے معنی ہو کر رہ جائیں گی۔ اس سَریانی عقیدے نے اہلِ مشرق میں زیادہ تر ہندوستانیوں کو متاثر کیا۔ ایچ اے آر گِب لکھتے ہیں :

"اہلِ مغرب کے سریانی تصوّرات عرب ممالک کے مسلمانوں کے ماورائی تصور سے متصادم نہیں ہوئے ان کا تصادم ہندی مسلمانوں کی ماورائیت سے ہوا۔ اُن کی الٰہیات پر اِن تصوّرات کا گہرا اثر ثبت ہوا ہے۔"

آرووندو گھوش اور اقبال کے لئے سَریان کا یہ تصوّر قدیم ویدانت اور وحدتِ وجود کے مانوس تصوّر ہی کی صدائے بازگشت تھی۔ جو صدیوں سے ان کے آباؤ اجداد کے مزاجِ عقلی کا جزوِ لازم بن چکا تھا۔ یہ حقیقت خالی از دلچسپی نہیں ہے کہ اقبالؔ اپنے فکر و نظر کے کسی دَور میں بھی ماورائی نہیں تھے۔ شروع شروع میں وہ وجودی سَریانی تھے۔ بعد میں ارتقائی سَریانی ہو گئے۔ اپنے خطبات میں انھوں نے ذاتِ باری کا یہی سَریانی تصوّر پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں :

" اندریں صورت ہمیں عالمِ فطرت کے بارے میں یوں کہنا چاہیئے کہ یہ حقیقی "انا" کی تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیر ہے جو ہم اپنے ارتقار کی موجودہ منزل میں انسانی نقطۂ نظر سے کرتے ہیں۔ پھر اس پیہم اور ہر لحظہ پیش رس حرکت میں اس کی حیثیت گو ہر لمحے پر متناہی ہوگی لیکن وہ ہستی جس سے اس کو جزو و کل کا سا تعلق ہے چونکہ خلّاق ہے لہٰذا اس میں اضافہ ممکن ہے لہٰذا ہم اس کو لامحدود کہتے ہیں تو اِن معنوں میں کہ اس کی وسعت پر کوئی حد قائم نہیں کی جا سکتی۔ یعنی وہ غیر محدود ہے تو بالقوّۃ، بالفعل نہیں اور اس لئے فطرت کا تصوّر بھی بطورِ ایک زندہ اور ہر لحظہ بڑھتی ہوئی اور پھیلتی ہوئی وحدتِ نامیہ کی حیثیت سے کرنا چاہیئے جس کی نشو و نما پر ہم خارج سے کوئی حد قائم نہیں

کر سکتے۔ اس کی کوئی حد ہے تو داخلی یعنی وہ ذاتِ مشہود جو اس میں جاری و ساری ہے اور جس نے اسے سہارا دے رکھا ہے۔ (ترجمہ نذیر نیازی)

اقبال کے اس سریانی تصورِ ذاتِ باری پر دو اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ سریان کا تصور لازماً غیر شخصی ہوتا ہے جس سے مذہب کے شخصی تصورِ ذاتِ باری کی نفی ہوتی ہے۔ اور دوسرا یہ کہ اگر کائنات ہر لحہ ارتقاء پذیر ہے اور اس ارتقاء کا باعث ذاتِ باری ہے جو اس میں ساری و جاری ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ذاتِ باری ناقص ہے جسے ارتقاء کے مراحل طے کرنے کی ضرورت ہے۔ اقبال کو بھی ان اعتراضات و ایرادات کا اندیشہ تھا چنانچہ پہلے اعتراض کی پیش قیاسی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حقیقتِ مطلقہ جو کائنات میں ساری و جاری ہے انائے مطلق ہے۔ لیکن ذاتِ باری کے مذہبی تصور کے لئے ضروری ہے کہ خدا کائنات سے ماوراء ہو اور شخصی ہو۔ شخصیت اور ماورائیت لازم و ملزوم ہیں۔ ایسی شخصیت کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا جو کائنات میں جاری و ساری ہو۔ چنانچہ اقبال کا یہ ادعا کہ انائے مطلق کائنات میں ساری ہے اجتماع المعارین کے مترادف ہے علاوہ ازیں انائے مطلق کا یہ نظریہ فشٹے[1] سے ماخوذ ہے جس کی پیروی کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ تمام خودیوں کا صدور انائے مطلق ہی سے ہو رہا ہے اور یہ خودیاں نفوس پر مشتمل ہیں۔ یہ تسلیم کر کے وہ گویا وحدتِ وجود کے متصوفانہ نظریے کی تصدیق کر رہے ہیں۔ ابن عربی کے افکار کا سنگِ بنیاد بھی یہی عقیدہ ہے کہ ذاتِ احد کائنات کے تمام مظاہر و شئون میں جاری و ساری ہے۔ اقبال نے صرف اتنا کیا ہے کہ فشٹے کے تتبع میں ذاتِ احد کو انائے مطلق کا نام دے دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمہ گیر روحیت[2] کے تمام نظریے ذاتِ باری کے شخصی تصور کی نفی کرتے ہیں۔

دوسرے خدشے کے ازالے کے لئے اقبال کہتے ہیں:

"ہم دیکھ آئے ہیں کہ انائے مطلق ہی تمام حقیقت ہے۔ اور اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ انا بھی ایک ایسے عالم کا جو اس سے بیگانہ ہے خارج سے مشاہدہ کر

---

[1] Fichte
[2] Panpsychism

رہا ہے۔ اس کی زندگی کے جملہ شئون و اطوار خود اس کے اندر متعین ہوتے ہیں لہٰذا
ہم اس کی ذات میں تغیّر کا اثبات کرتے ہیں تو ان معنوں میں نہیں کہ وہ ایک حرکت
ہے نقص سے کمال یا کمال سے نقص کی طرف یوں بھی تغیّر کا یہی ایک مفہوم نہیں ۔
وارداتِ شعور میں زیادہ گہری بصیرت سے کام لیجئے تو یہ حقیقت واشگاف ہو جاتی
ہے کہ متسلسل استدام کی تہ میں جس کا تعلق گویا ان کی سطح سے ہے استدامِ
محض موجود ہے۔ اب حقیقی انا کی زندگی چونکہ استدامِ محض کی زندگی ہے لہٰذا
اس میں تغیّر کی موجودگی کا یہ مطلب تو ہے نہیں کہ ہم اس کو بدلتے ہوئے رویوں کا
ایک تواتر قرار دیں۔ برعکس اس کے یہاں اس کی حقیقی نوعیت کا اظہار سلسل خلّاقی
میں ہو رہا ہے جس میں تھکن کا شائبہ ہے نہ اونگھ اور نیند کا۔ اس کو بے تغیّر ٹھہرایا
گیا تو ہم اس کا تصوّر محض ایک تعطّل: ایک بے مقصد اور بے حرکت بے رنگی،
یا ایک مطلق لاشے ہی کے طور پر کر سکیں گے۔ دراصل ایک ایسے انا کے لئے
جو سرتاسر خلّاق ہے تغیّر کے معنی نقص کے نہیں ہو سکتے۔" (ترجمہ نذیر نیازی)

یہ متکلمانہ سُفسطہ کی ایک اچھوتی مثال ہے۔ برگساں کے نظریۂ مرورِ محض کی حسبِ منشا
ترجمانی کرتے ہوئے اقبال اپنے سَریانی نظریے کا اِثبات کرنا چاہتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ
اگر انائے مطلق ــ یہ نام فشتےؔ سے مستعار لے کر خدا کو دیا گیا ہے ــ کو بے تغیّر ٹھہرایا گیا تو
وہ معطّل اور لاشے ہو کر رہ جائے گی کیونکہ تغیّر و تخلیق لازم و ملزوم ہیں۔ یہ خیال برگساں سے
ماخوذ ہے جس کے الفاظ ہیں :

"مرورِ محض کو تخلیقی ارتقاء سمجھا جائے تو اِس میں حقیقت اور امکان دونوں کی دوامی تخلیق ہوگی۔"
فشتےؔ کے الٰہیاتی نظریۂ انائے مطلق پر برگساں کے تخلیقی ارتقاء کا پیوند لگا کر اقبال
خدا کی ماورائیت اور تنزیہہ کو تعطّل پر محمول کرتے ہیں اور اس تعطّل کو دور کرنے کے لئے مسلسل
تخلیق اور ارتقائی سَریان کا سہارا لیتے ہیں۔ اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ عملِ تغیّر و ارتقاء

کے باوجود انائے مطلق کی شانِ اکملیت میں سرِ مُو فرق نہیں آتا۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے
اقبالؔ اس سے قبل کہہ چکے ہیں کہ فطرت ایک پھیلتی ہوئی اور بڑھتی ہوئی وحدتِ نامیہ ہے۔
جس میں ذاتِ مشہود جاری و ساری ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ذاتِ مشہود جو فطرت
میں جاری و ساری ہے۔ فطرت کے بڑھنے اور پھیلنے کے عمل سے لاتعلق کیسے رہ سکتی ہے۔
فطرت کے نشوونما کے ساتھ اس کا متغیر ہونا لازمی ہے۔ ورنہ اس کی خلاقی کی صفت
معطل ہو جائے گی کیونکہ تغیر کے عمل سے علیحدہ رہ کر وہ کسی قسم کی تخلیق نہیں کر سکے گی۔ اگر
انائے مطلق میں شانِ کلیت و اکملیت موجود ہے تو اس کے عملِ تغیر و تخلیق کا مقصد سوائے
انکشافِ ذات کے کچھ نہیں رہے گا۔ اگر یہ انکشافِ ذات تدریجی ہے تو لامحالہ ذات کے
نقص پر دلالت کرتا ہے اگر مسلسل تخلیق و ارتقار کے عمل سے شانِ کلیت میں سرِ مُو فرق نہیں
آتا تو فطرت جس میں وہ جاری و ساری ہے اور اس شانِ کلیت میں انائے مطلق کی برابر
کی شریک ہے، تخلیق و ارتقار کے اس عمل سے فیض یاب کیسے ہو سکے گی۔ اس صورت میں
یہ عمل بے معنی اور بے مصرف ہو کر رہ جائے گا۔ ان مشکلات کے پیشِ نظر تغیر لازماً یا نقص
سے کمال کی طرف ہوگا اور یا کمال سے نقص کی طرف۔ دونوں صورتوں میں ذاتِ مشہود متغیر ہو گی
اور لارڈ برٹرنڈ رسل کے اس اعتراض سے مفر کی کوئی صورت باقی نہ رہے گی کہ :

"الگزنڈر اور برگساںؔ کا خدا بلکہ تمام سریانی خدا جو کائنات کے ارتقار کے
ساتھ ساتھ ارتقار کی منازل طے کر رہے ہیں اس ارتقائی عمل کے ساتھ ہی
ختم ہو جائیں گے۔ ادھر کائنات مکمل ہو کر ختم ہو گی ادھر سریانی خدا بھی ختم ہو جائے
گا۔ گویا جب تک خدا نامکمل حالت میں ہے وہ موجود ہے جب مکمل ہوگا اسی
وقت اس کا خاتمہ بھی ہو جائے گا۔ اگر یہ ارتقار لامتناہی ہے تو خدا ہمیشہ
ہمیشہ کے لئے نامکمل رہے گا۔"

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کو بھی اس اشکال کا احساس تھا۔ "فکرِ اقبال" میں فرماتے ہیں:

"اقبال جس مطلق خودی کا ذکر کر رہا ہے وہ وجودِ مطلق اور ذاتِ واجب الوجود کی ماہیت ہے۔ لیکن خدا کی نسبت مومن یہ کیسے گوارا کرے گا کہ اس قسم کے عقائد بیان ہوں کہ آفرینشِ حیات و کائنات سے خدا نے ورزشِ ارتقار کے لئے تخم خصومت بویا اور عالم آفرینی ایک طرح کی خود فریبی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے ہاں وجودِ سرمدی کا تصوّر عام توحید پرستوں سے بہت کچھ رنگ ہو گیا ہے۔"[1]

یہ عام توحید پرست وہی ہیں جنھیں عرفِ عام میں مسلمان کہا جاتا ہے جو خدا کو ایک کامل و اکمل، غیر متبدّل، قادرِ مطلق، مستقل بالذات، منزّہ و ماورا شخصیت سمجھتے ہیں۔ برگساں اور الگزنڈر کی تقلید میں ارتقائی سریان کا نظریہ پیش کر کے اقبال نے الٰہیاتِ اسلامیہ کی تشکیلِ جدید نہیں کی بلکہ وحدتِ وجود کے اسی سریانی نظریے کو سائنٹفک صورت بخش دی ہے جس کے خلاف وہ عمر بھر جہاد کرتے رہے۔ اہلِ تحقیق برگساں کے نظریات کو فلاطینوس ہی سے ماخوذ سمجھتے ہیں۔ لارڈ برٹرنڈرسل کہتے ہیں کہ برگساں نے فلاطینوس کے فلسفے میں ذرہ بھر اضافہ نہیں کیا۔ ڈاکٹر عشرت حسین نے 'مابعد الطبیعیاتِ اقبال' میں اسی خیال کی تائید کرتے ہوئے کہا ہے کہ برگساں کا فلسفہ دراصل قدیم تصوّف ہی کی نئی ترجمانی ہے۔[2] اقبال نے صرف اتنا کیا ہے کہ ابنِ عربی کے وجودی سریان و اشراق کو برگساں اور لائڈ مارگن کے ارتقائی سریان میں تبدیل کر دیا ہے۔ خیال رہے کہ وہ ابنِ عربی کے افکار کو الحاد و زندقہ پرمشتمل سمجھتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

"تصوّف کا پہلا شاعر عراقی ہے جس نے لمعات میں فصوص الحکم محی الدین ابن عربی کی تعلیموں کو نظم کیا ہے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے فصوص میں الحاد و زندقہ کے سوا اور کچھ نہیں۔"   (اقبال نامہ جلد اوّل)

یہ فتویٰ اس لئے صادر کیا گیا تھا کہ ابن عربی دوسرے نو اشراقیوں کی طرح ذاتِ باری

---

[1] Sceptical Essays

[2] Metaphysics of Iqbal

کے سریان پر محکم عقیدہ رکھتے تھے۔ ابنِ عربی نے جا بجا ماورائیت کو بھی تسلیم کیا ہے۔ 'فصوص الحکم' میں فرماتے ہیں :

" وجوبِ ذاتی جو حق تعالیٰ کا خاصہ ہے اس میں ممکن کو کوئی حصہ نہیں ملا۔ لہٰذا حق تعالیٰ وراء الوراء ثم وراء الوراء ہے اور رہے گا۔

اسی کتاب میں دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے :

" خدا خدا ہے خواہ وہ کتنا تنزل کرے اور عبد عبد ہے خواہ وہ کتنی ترقی کرے؟"

یہ صحیح ہے کہ ابنِ عربی کا بنیادی نظریہ سریانی ہی ہے۔ لیکن اقبال کے سریان میں تو ماورائیت و تنزیہہ کی کوئی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی وہ فطرت کو وحدتِ نامیہ مانتے ہیں جس میں ذاتِ مشہود جاری و ساری ہے اور اس کی نشوو نما کے ساتھ مسلسل تخلیق کے عمل میں سرگرم ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم 'تشبیہاتِ رومی' میں فرماتے ہیں :

" خدا کو مختلف مذاہب نے مختلف ناموں سے یاد کیا ہے۔ مسیحی اسے آسمانی باپ کہتے ہیں، بعض ہندی رشیوں نے اسے ماں بھی کہا ہے۔ مسلمان اسے عام گفتگو میں زیادہ تر رحمان و رحیم و ربّ کہتے ہیں۔ مہاتما بدھ اس کے متعلق دم بخود ہیں اور اس کو کسی نام سے یاد کرنا حقیقت سے تنزل سمجھتے ہیں۔ زمانۂ حال کے بعض فلسفی مثلاً برنارڈ شا، برگساں اور علامہ اقبال اس کو خلاقی اور ارتقائی قوت و میلان کہتے ہیں۔ "

اس " خلاقی اور ارتقائی قوت و میلان" کو اسلام کے شخصی خدا سے کوئی نسبت نہیں ہے۔

# اقبال اور نظریۂ وحدت الوجود

وحدتِ وجود یا ہمہ اوست کا نظریہ خالصتاً آریائی ہے اور کسی نہ کسی صورت میں تمام آریائی اقوام میں مروّج و مقبول رہا ہے۔ فلاطینوس، شنکر اور محی الدین ابنِ عربی اس نظریے کے شارحین میں ممتاز مقام رکھتے ہیں۔ محی الدین ابنِ عربی گو عرب نژاد ہونے کے مدعی تھے۔ لیکن اُن کے آباؤ اجداد صدیوں سے ہسپانیہ میں مقیم تھے۔ جہاں مختلف نسلوں کا اختلاط عمل میں آیا تھا۔ عفیفی نے اپنی محققانہ تالیف "محی الدین ابن عربی" میں ثابت کیا ہے کہ ابن عربی رسائل اخوان الصفا کے واسطے سے فلاطینوس کے افکار و نظریات سے متاثر ہوئے تھے۔ از بسکہ تنزیہ اور ماورائیت کے تصوّرات سامی النسل اقوام کے مزاجِ عقلی میں رچے بسے ہوتے تھے۔ اس لئے محی الدین ابنِ عربی کے سریانی اور وجودی نظریے کی عرب ممالک میں شدید مخالفت کی گئی۔ شام میں ابن تیمیہؒ، ابنِ قیّم، ذہبی وغیرہ نے اور نجد میں محمد بن عبدالوہاب نے ابنِ عربی پر کفر کا فتویٰ لگایا۔ بعض علماء و فقہاء نے یہاں تک کہہ دیا کہ جو شخص ابن عربی

[1] فی ابطال وحدت الوجود لابنِ تیمیہ

کے کفر میں شک کرے وہ بھی کافر ہے۔ ابنِ مقری کہتے ہیں :-

ومن شک فی کفر طائفۃ ابنِ عربی ھو کافر۔ ایک صاحب نے کہا :

کفرہ اشد من کفر الیھود والنصاریٰ ۔ اس کے برعکس ایران اور ہندوستان کی آریہ نژاد اقوام میں ابن عربی کے افکار کو حیرت انگیز مقبولیت حاصل ہوئی۔ مولوی جلال الدین رُومی نے ابنِ عربی کے لے پالک اور شاگرد صدرالدین قونوی کے درس میں 'فصوص الحکم' پر ان کی تقریریں سنی تھیں چنانچہ مثنوی معنوی میں ابنِ عربی کے عقائد ہی کی شرح و بسط سے ترجمانی کی گئی ہے۔ ان کے علاوہ عطّار، جامی، عراقی، محمود شبستری اور حافظ شیرازی نے وحدتِ وجود کے نظریّے کو شاعری کے روپ میں پیش کیا۔

| | | |
|---|---|---|
| محمود شبستری | روا باشد انا الحق از درختے | چرا نبود روا از نیک بختے |
| جامی | ہمسایہ وہمنشیں وہمرہ ہمہ اوست | در دلقِ گدا و اطلسِ شاہ ہمہ اوست |
| | در انجمن فرق و نہاں خانۂ جمع | واللہ ہمہ اوست ثُم باللہ ہمہ اوست |
| عطّار | ہر کہ از وے نزد انا الحق سر | او بود از جماعتِ کفّار |

ایران کی طرح ہندوستان کے اکثر صُوفیہ نے بھی وحدت الوجود کی پرجوش ترجمانی و تبلیغ کی۔ ہندوستان میں چشتیہ سلسلے کو سب سے زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس کے مشائخ نے پاک پٹن سے لے کر لکھنوتی اور دِلّی سے لے کر دیوگیر تک خانقاہیں قائم کیں۔ ان میں خواجہ قطب الدین بختیار کاکی، شیخ فریدالدین گنج شکر، شیخ نظام الدین اولیاء، شیخ نصیرالدین چراغ دہلوی، سیّد اشرف جہانگیر سمنانی، سیّد محمد گیسو دراز، شیخ سلیم چشتی، شاہ کلیم الدین دہلوی سید حیدر علی شاہ جلال پوری اور ان کے خلفاء نے ہمہ اوست کی اشاعت و ترویج میں بڑھ چڑھ کر حصّہ لیا۔ علماء میں شیخ عبدالحق دہلوی، شاہ رفیع الدین اور مولانا محب اللہ بہاری نے اس نظریّے کی تائید و توثیق میں کتابیں لکھیں۔ مولانا محب اللہ بہاری نے عقلی و نقلی دلائل سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ : لیس الممکن غیر واجب تعالیٰ (کوئی ممکن واجب

تعالیٰ سے الگ نہیں ہے)۔ وحدت وجود کی ہمہ گیر مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ جب سلسلۂ مجددیہ کے بانی شیخ احمد سرہندی نے ابن عربی کی تکفیر کی تو صوفیۂ ہند میں ایک زبردست مباحثے اور مجادلے کا آغاز ہوا لیکن صوفیہ کی اکثریت کا رجحان ہمیشہ وحدتِ وجود کی طرف ہی رہا۔ چنانچہ جب اقبال نے یورپ سے لوٹ کر حافظ شیرازی کی مخالفت میں اشعار لکھے تو ملک بھر میں احتجاج کی لہر دوڑ گئی اور اقبال کو وہ اشعار مثنوی 'اسرار و رموز' سے حذف کرنا پڑے۔

ویدانت، اشراقیت اور ابن عربی کے وحدتِ وجود میں بنیادی اصول اور قدریں مشترک ہیں تینوں نظریے احدیت[2] کے ترجمان ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کائنات میں صرف ایک ہی اصل الاصول کے قائل ہیں۔ احدیت کو وحدانیت[3] سے مخلوط نہ کیا جائے۔ وحدانیت میں خدا کو مختارِ مطلق اور فاعلِ بااختیار سمجھا جاتا ہے جو اشیاء کو عدم سے وجود میں لا سکتا ہے اس میں دوئی کا تصور لازماً موجود ہوتا ہے۔ خالق اور مخلوق کی دوئی۔ ویدانت اشراقیت اور وحدتِ وجود میں اس دوئی کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ بلکہ خالق اور مخلوق ذاتِ مطلق اور کائنات کو ایک دوسرے کا عین سمجھا جاتا ہے اور ان میں کسی قسم کا انفکاک ناممکن خیال کیا جاتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے وجود کی وحدت حقیقی ہے۔ کثرت یا تعدد اعتباری ہے۔ وجودی متکلمین اور صوفیہ نے حق تعالیٰ پر وجود کا اطلاق کیا ہے۔ ملا صدرالدین شیرازی 'اسفار اربعہ' میں اس موضوع پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "بطور لفظی اشتراک کے وجود کا اطلاق چند معنوں پر ہوتا ہے۔ جن میں ایک اطلاق یہ ہے کہ شے کی ذات اور اس کی حقیقت کو بھی وجود کہتے ہیں اور یہ وہی چیز ہے جس سے عدم یا نیستی گریز کرتی ہے اور ناپید ہوتی ہے۔ وجود کا یہ معنی عدم کے منافی ہے۔ حکماء کی اصطلاح میں وجود کا اطلاق واجب تعالیٰ پر اسی معنی کی رُو سے ہوتا ہے۔ جن لوگوں نے وجود کے لفظ سے واجب تعالیٰ مراد لیا ہے

[1] التسویہ بین الافادہ والمقبول [2] Monism [3] Monotheism

اُن میں شیخ عطّار بھی ہیں۔ وہ اپنے فارسی اشعار میں فرماتے ہیں : ؎

آں خداوندے کہ ہستیٔ ذاتِ اوست　　　جملہ اشیاء مصحفِ آیاتِ اوست

فردوسی طوسی اپنی کتاب کے دیباچے میں فرماتے ہیں : ؎

جہاں را بلندی و پستیٔ توئی　　　ندانم چۂ ہرچہ ہستی توئی

عارفِ قیومی مولانا جلال الدّین رُومی فرماتے ہیں :

ما عدم ہائیم ہستی ہائے ما　　　تو وجودِ مطلق ہستی نما

ابنِ عربی کے مشہور پیرو شیخ عبدالکریم الجیلی "انسانِ کامل" میں لکھتے ہیں :

" موجود کی دو قسمیں ہیں۔ ایک موجودِ محض اور وہ ذاتِ باری تعالیٰ ہے اور دوسری وہ جو عدم سے ملحق ہے اور وہ ذات مخلوقات ہیں ۔"

احدیت کے تینوں نظریات سَرَیانی[۱] ہیں۔ شنکر کا برہمن۔ فلاطینوس کی ذاتِ محض، اور ابنِ عربی کی ذاتِ مطلق۔ کائنات سے ماوراء[۲] نہیں بلکہ اس کے مظاہر و شئون میں جاری و ساری ہے۔ مولانا صدرالدین قونوی[۳] فرماتے ہیں :

" وہ وجود جو ظاہر ہے اور ممکنات کے اعیان پر چھایا ہوا ہے اور اس میں منبسط ہے، وہ حقائق کی جمعیت کے سوا اور کچھ نہیں۔ اسی کو وجودِ عام کہتے ہیں۔ اور یہی وہ تجلّی ہے جو تمام ممکنات میں سرایت کئے ہوئے ہے ۔"

• حاجی ملّا ہادی سبزواری نے 'اسرار الحکم' میں وحدتِ وجود کی نہایت بلیغ اور جامع تعریف کی ہے۔ فرماتے ہیں : الوجود حقیقۃٌ واحدۃٌ بسیطۃٌ ( وجود حقیقی ہے، ایک ہے اور بسیط ہے )۔ شیخ محی الدین ابنِ عربی صفات کو ذات کا عین سمجھتے ہیں۔ چنانچہ وحدتِ وجود کے اثبات میں اُن کا استدلال یہ تھا :

صفات ذات کی عین ہیں
کائنات صفات کی تجلّی ہے

---

[۱] Immanentist　[۲] Transcendent　[۳] مفاتیح الغیب

چونکہ صفات عین ذات ہیں

اس لئے کائنات بھی عینِ ذات ہے۔

اُن کے خیال میں وجودِ مطلق یا ذاتِ واجب تعالیٰ سے علیحدہ جو شے بھی ہے وہ معدومِ محض ہے۔ بقول دارا شکوہ " عارف و معروف، شاہد و مشہود، محب و محبوب، طالب و مطلوب جز یک ذات نیست۔ ہر کہ جز یک ذات است معدوم محض است"۔

ویدانتی احدیت کو ادویتا (جو دو نہ ہو) کہتے ہیں اور حقیقتِ مطلق یا ذاتِ بحت کو پرم یا برہمن کا نام دیتے ہیں۔ اُن کے خیال میں اسی برہمن سے کائنات کا صدور ہوا ہے۔ جیوآتما (انسانی روح) پرم آتما (روحِ کل) سے جدا ہوئی ہے۔ جب جیوآتما پر مایا یا کثرت و تعدد کا فریب واضح ہو جاتا ہے تو وہ مُکتی کے حصول میں کوشاں ہوتی ہے۔ یعنی دوبارہ اپنے مبدء میں فنا ہو جانے کی کوشش کرتی ہے۔

فلاطینوس کے نظریے میں بھی وجود ذاتِ محض کے سوا کسی کا نہیں ہے۔ اس کے خیال میں ذاتِ محض سے پہلے عقل کا اشراق ہوا۔ پھر روح کا اور پھر مادے کا۔ روح مادے کی آلائش سے پاک ہو کر اپنے مصدرِ حقیقی سے اتحاد حاصل کر سکتی ہے۔ اس نظریے کو عرب نو اشراقیوں نے انفصال (جدا ہونا) اور انجذاب (جذب ہونا) کا نام دیا۔ پرم آتما ذاتِ محض یا ذاتِ مطلق سے وصل یا اتحاد کے وسائل مختلف ہیں۔ اہلِ سلوک و طریقت میں سے کچھ لوگ مجاہدے اور ریاضت کو بروئے کار لاتے ہیں۔ یہ عمل یا کرم کا راستہ ہے۔ بعض عشق یا بھگتی کی راہ پر گامزن ہیں اور بعض تفکر و تعمق یا جنانا کو مؤثر سمجھتے ہیں۔

وحدت الوجود اور ویدانت میں اس قدر گہری مماثلت پائی جاتی ہے۔ کہ بعض صوفیہ اپنشدوں کو الہامی کتاب سمجھنے لگے۔ اور ہندوؤں کو اہلِ کتاب میں شمار کرنے لگے۔ دارا شکوہ نے پچاس اپنشد فارسی میں ترجمہ کرائے۔ اور ترجمے کا نام "سرِ اکبر" رکھا۔ اس نے اپنی تالیف "مجمع البحرین" میں وحدتِ وجود اور ویدانت میں مفاہمت کی کوشش بھی کی۔

علاوہ ازیں صوفیۂ ہند نے ریاضت کے بہت سے طریقے ہندو یوگیوں سے سیکھے۔ چنانچہ مراقبے اور سمادھی میں صرف نام کا ہی فرق ہے۔ اے ایم اے شسٹری[1] نے تصوّف اور ویدانت کے درمیان آٹھ مشترک باتوں کا ذکر کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

"دونوں میں حبسِ دم کرتے ہیں۔ دونوں میں مراقبہ یا سمادھی ہے۔ دونوں مُرشد یا گرو کی خدمت پر زور دیتے ہیں۔ دونوں مجاہدے اور ریاضت سے کام لیتے ہیں اور فاقے کرتے ہیں۔ دونوں ذِکر کے قائل ہیں۔ دونوں تسبیح یا مالا سے کام لیتے ہیں۔ دونوں ذاتِ مطلق کے ساتھ اتّحاد و اتّصال پر عقیدہ رکھتے ہیں۔ دونوں دوسرے مذاہب کے پیرووں کو رَواداری کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔"

وحدتِ وجُود کی تشریح اور ویدانت اور نو اشراقیت کے ساتھ اس کے ربط و تعلّق کا ذِکر کرنے کے بعد ہم دیکھیں گے۔ کہ اقبالؔ اپنے فکر و شاعری کے مختلف ادوار میں اس تصوّر سے کس حد تک متاثر ہوئے تھے۔

اقبالؔ کو دو واسطوں سے وحدتِ وجُود یا ہمہ اوست کا نظریہ ذہنی اور ذوقی میراث میں ملا تھا۔ ایک تو وہ برہمن نژاد تھے[2] اور سَریان کا تصوّر صدیوں سے ان کے آبا و اجداد کے ذہن و عقل میں نفوذ کر چکا تھا اور دوسرے ان کے والد ایک صاحبِ کشف و حال صوفی تھے۔ جن کے احوال و کرامات کا ذِکر اقبالؔ اپنے دوستوں میں کیا کرتے تھے۔ عطیہ بیگم اُن کے متصوّفانہ رُجحانات کا ذِکر کرتے ہوئے اپنی تالیف "اقبال" میں لکھتی ہیں :

" ان کی متصوّفانہ طبع کی توضیح کے لئے میں ایک واقعہ پیش کروں گی جو اقبالؔ کو لڑکپن میں پیش آیا تھا اور جس نے اقبالؔ کے اندازِ نظر پر گہرا اثر ڈالا تھا ۔

---

[1] Outline of Islamic Culture

[2] انھیں خود بھی اس کا احساس تھا ۔ ہے برہمن پیشانی پہ اسلام کا ٹیکا اقبال ؛ کوئی پنڈت مجھے کہتا ہے تو شرم آتی ہے
دیگرے ؛ میں اصل کا خاص سومناتی ؛ آبا میرے لاتی و مناتی

اقبال کی زندگی کے نفسیاتی احوال پر اُن کے والد کی تعلیمات کا اثر تھا۔ متصوفانہ علم کی تحصیل خاندان میں موروثی تھی اور اس مقصد کے لئے ان کے والد نے کئی جیتے ایک عارف کے ساتھ تخلیئے میں بسر کئے تھے۔ ان کے والد نے اپنا یہ علم اپنے بیٹے اقبال کو دیا۔ جو اس وقت اعلیٰ علوم کی تحصیل کے لئے تیار نہیں تھے۔ لیکن بیج موجود تھا جسے اقبال نے خود سینچا۔"

اس کے بعد عطیہ بیگم نے اقبال کے والد کی کرامت کا واقعہ بیان کیا ہے۔ جسے خود اقبال نے انھیں سنایا تھا۔ ان حقائق کے پیش نظر ہمیں تعجب محسوس نہیں ہوتا جب ہم دیکھتے ہیں کہ اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں بقول میاں محمد شریف صاحب "اقبال صرف نوفلاطونی ہی نہ تھے بلکہ وحدت الوجود پر کاملاً یقین رکھتے تھے۔"[1] اس زمانے میں فلاطینوس کی طرح اقبال کو فطرت کے مناظر میں ہر کہیں محبوب ازلی کے جمالِ جہاں آرا کی تجلیاں دکھائی دیتی تھیں۔ فلاطینوس نے ذاتِ محض کا تصور حسنِ ازل کی صورت میں کیا تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ محبوبِ حقیقی کے حسن و جمال کے جلوے دنیا کی تمام اشیاء میں پرتو فگن ہیں جنھیں دیکھ دیکھ کر طالبانِ صادق اور عشاقِ حقیقی کے دل تڑپ تڑپ جاتے ہیں۔ اقبال نے اس دور کی نظموں میں بڑے ولولہ انگیز اور دلآویز پیرائے میں ان خیالات کا اظہار کیا ہے۔

جس کی نمود دیکھی چشمِ ستارہ بیں نے — خورشید میں قمر میں تاروں کی انجمن میں
صوفی نے جس کو دل کے ظلمت کدے میں پایا — شاعر نے جس کو دیکھا قدرت کے بانکپن میں
جس کی چمک ہے پیدا جس کی مہک ہویدا — شبنم کے موتیوں میں پھولوں کے پیرہن میں
صحرا کو ہے بسایا جس نے سکوت بن کر — ہنگامہ جس کے دم سے کاشانۂ چمن میں

"۔۔۔۔ کی گود میں بلّی دیکھ کر" میں فرماتے ہیں :

خاص انسان سے کچھ حسن کا احساس نہیں — صورتِ دل ہے یہ ہر چیز کے باطن میں مکین
شیشۂ دہر میں مانندِ مئے ناب ہے عشق — رُوحِ خورشید ہے خونِ رگِ مہتاب ہے عشق

---

[1] جمالیاتِ اقبال کی تشکیل

دلِ ہر ذرّہ میں پوشیدہ کسک ہے اسکی ‌ ‌ ‌ نور یہ وہ ہے کہ ہر شے میں جھلک ہے اسکی
کہیں سامانِ مسرّت کہیں سازِ غم ہے ‌ ‌ ‌ کہیں گوہر ہے کہیں اشک کہیں شبنم ہے۔

"جگنو" میں کہتے ہیں۔ :

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے ‌ ‌ ‌ انساں میں وہ سخن ہے غنچے میں وہ چٹک ہے
یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا ‌ ‌ ‌ واں چاندنی ہے جو کچھ، یاں درد کی کسک ہے،
اندازِ گفتگو نے دھوکے دیئے ہیں ورنہ ‌ ‌ ‌ نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی ‌ ‌ ‌ جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے۔

---

چمک تیری عیاں بجلی میں آتش میں، شرارے میں ‌ ‌ ‌ جھلک تیری ہویدا چاند میں سورج میں تارے میں
بلندی آسمانوں میں، زمینوں میں تری پستی ‌ ‌ ‌ روانی بحر میں، افتادگی تیری کنارے میں

---

کمالِ وحدت عیاں ہے ایسا کہ نوکِ نشتر سے تو جو چھیڑے
یقیں ہے مجھ کو گرے رگِ گُل سے قطرہ انسان کے لہو کا

فلاطینوس کا عقیدہ تھا کہ انسان کی روح اپنے مصدرِ حقیقی سے جُدا ہو کر ظلمت کدۂ آب و گِل میں حیران و سرگرداں ہے اور محبوبِ ازلی کے فراق میں نالہ و فریاد کرتی رہتی ہے۔ اگر وہ ریاضت اور مجاہدے سے کام لے تو بقول اس کے دوبارہ مُجرّد کا اتحاد مُجرّد کے ساتھ عمل میں آسکتا ہے۔ مولانا روم نے مثنوی میں یہی تصوّر پیش کیا ہے :

ہر کسے کو دور ماند از اصلِ خویش ‌ ‌ ‌ باز جوید روزگارِ وصلِ خویش
جزو ہا را روئے ہا سوئے کل است ‌ ‌ ‌ بلبلاں را عشق بازی با گل است
آنچہ از دریا بدریا می رود ‌ ‌ ‌ از ہما نجا کامد آنجا می رود

حافظ شیرازی اسی مضمون کو اپنے وجد آور انداز میں بیان کرتے ہیں :-

حجابِ چہرۂ جاں می شود غبارِ تنم | خوشا دمے کہ ازیں چہرہ پردہ برفگنم
چنیں قفس نہ سزائے چو من خوش الحانیست | روم بہ گلشنِ رضواں کہ مرغِ آں چمنم
چگونہ طوف کنم در فضائے عالمِ قدس | چو در سراچۂ ترکیب تختہ بند تنم

اقبالؔ نے "شمع" میں انھی خیالات کی تفسیر و تشریح کی ہے:

صبحِ ازل جو حسن ہوا دلستانِ عشق | آوازِ کُن ہوئی تپش آموزِ جانِ عشق
یہ حکم تھا کہ گلشنِ کُن کی بہار دیکھ | اک آنکھ لے کے خوابِ پریشاں ہزار دیکھ
مجھ سے خبر نہ پوچھ حجابِ وجود کی | شامِ فراق صبح تھی میری نمود کی
وہ دن گئے کہ قید سے میں آشنا نہ تھا | زیبِ درختِ طور مرا آشیانہ تھا
قیدی ہوں اور قفس کو چمن جانتا ہوں میں | غربت کے غمکدے کو وطن جانتا ہوں میں

---

یہ سلسلہ زمان و مکاں کا کمند ہے | طوقِ گلوئے حسنِ تماشا پسند ہے
منزل کا اشتیاق ہے گم کردہ راہ ہوں | اے شمع! میں اسیرِ فریبِ نگاہ ہوں
صیاد آپ، حلقۂ دامِ ستم بھی آپ | بامِ حرم بھی، طائرِ بامِ حرم بھی آپ
میں حسن ہوں کہ عشقِ سراپا گداز ہوں | کھلتا نہیں کہ ناز ہوں میں یا نیاز ہوں
ہاں آشنائے لب نہ ہو رازِ کُہن کہیں | پھر چھڑ نہ جائے قصۂ دار و رسن کہیں

آخری اشعار میں وحدتِ وجود کی پُرجوش ترجمانی کرتے ہیں اور دار و رسن سے بال بال بچ جاتے ہیں۔ جب سوامی رام تیرتھ نے دریائے گنگا میں ڈوب کر خودکشی کر لی تو اقبالؔ اُن کے اس اقدام سے بڑے متاثر ہوئے اور انھی کے نام سے ایک نظم لکھی جس میں فنا فی اللہ کا وجودی اور ویدانتی تصور پیش کیا ہے:

ہم بغل دریا سے ہے اے قطرۂ بیتاب تو | پہلے گوہر تھا، بنا اب گوہرِ نایاب تو
آہ! کھولا کس ادا سے تو نے رازِ رنگ و بو | میں ابھی تک ہوں اسیرِ امتیازِ رنگ و بو

ہٹ کے غوغائے زندگی کا شورشِ محشر بنا  یہ شرارہ بجھ کے آتش خانۂ آذر بنا
نفیِ ہستی اِک کرشمہ ہے دلِ آگاہ کا  لاؔ کے دریا میں نہاں موتی ہے اِلّا اللہ کا

اس زمانے میں وہ اثباتِ خودی کی بجائے نفیِ ہستی کے قائل تھے جو وحدتِ وجود نوفلاطونیت اور ویدانت کا ایک بنیادی تصور ہے۔ اس نظم میں وہ خاص طور پر سینٹ کی آریائی روایت سے متاثر دکھائی دیتے ہیں اور اہنکار یا خودی اور پردۂ ہستی کو راہِ سلوکِ طریقت میں حائل سمجھتے ہیں۔ منصور حلاّج کا مشہور شعر ہے :

بینی و بینک انّی لیا زعنی  ارفع بلطفک انّی من البین

(میرے اور تیرے درمیان صرف "میں" حائل ہو کر جھگڑ رہا ہے۔ اپنے لطف و کرم سے اس "میں" کو درمیان سے نکال دے)

حافظؔ شیرازی اس مضمون کو یوں ادا کرتے ہیں :

نقاب و پردہ ندارد جمالِ دلبرِ من  تو خود حجابِ خودی حافظؔ از میاں برخیز

اقبالؔ نے گویا اس شعر کا ترجمہ کر دیا ہے :

میری ہستی ہی تھی خود میری نظر کا پردہ  اُٹھ گیا بزم سے میں پردۂ محفل ہو کر

وحدتِ وجود کی الٰہیات سے آفاقیت اور وسعتِ مشرب کی اخلاقی قدریں وابستہ ہیں۔ جو صوفی یا ویدانتی یہ جانتا ہو کہ ہر شے کا صدور ایک ہی ذاتِ مطلق سے ہوا ہے۔ وہ اپنے آپ کو مذہبی عصبیت اور فرقہ وارانہ جانب داری سے بالاتر سمجھنے لگتا ہے۔ جب اس کا عقیدہ یہ ہو کہ کائنات کے تمام مظاہر میں محبوبِ حقیقی کا حسن و جمال جلوہ فگن ہے تو وہ لازماً کسی انسان سے نفرت کرنے یا عناد رکھنے کو آدابِ عشق و محبت کے منافی خیال کرے گا۔ یہی وجہ ہے کہ وجودی صوفیہ نے ہمیشہ خدمتِ خلق، رواداری اور حسنِ سلوک کو اپنا شعار بنایا ہے۔ ابنِ عربی اس انسانیت پرور نقطۂ نظر کی ترجمانی کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

لقد کنت قبل الیوم انکر صاحبی | اذا لم یکن دینی الی دینه دانی
وقد صار قلبی قابلاً کل صورة | فمرعی لغزلان و دیر لرهبان
وبیت لنیران وکعبة طائف | والواح توراة و مصحف قرآن
ادین بدین الحب انی توجهت | رکائبه فالحب دینی وایمانی

(آج کے دن سے پہلے میرا یہ حال تھا کہ جس ساتھی کا دین مجھ سے نہ ملتا، اس کا انکار کرتا اور اسے اجنبی سمجھتا۔ لیکن اب میرا دل ہر صورت کو قبول کرتا ہے۔ وہ چراگاہ بن گیا ہے غزالوں کی اور دَیر راہبوں کے لئے، آگ پوجنے والوں کا آتش کدہ اور حج کا قصد کرنے والوں کا کعبہ۔ توریت کی الواح اور قرآن کا صحیفہ۔ اب مذہب عشق کا پرستار ہوں۔ عشق کا قافلہ جدھر بھی مجھے لے جائے میرا دین بھی عشق ہے اور میرا ایمان بھی عشق ہے۔")

مولانا روم بھی عشق کو ادیان کا جوہر سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب دل میں عشقِ حقیقی کی تڑپ پیدا ہو جائے تو ادیان و مذاہب کے اختلافات باطل ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ بقول اُن کے ع مذہبِ عشق[1] از ہمہ دیں ہا جدا است

اقبال اس دَور میں وحدتِ وجود کے قائل تھے۔ اِس لئے ابن عربی اور رومی کی طرح خدمتِ خلق اور ہمدردیٔ انسانی کو حسنِ اخلاق کا جوہر سمجھتے تھے۔ اور اس بات کے آرزومند تھے کہ تمام نوعِ انسان کو اپنی قوم اور سارے جہان کو اپنا وطن سمجھنے لگیں۔ اپنی نظم "آفتابِ صبح" میں اس اندازِ نظر کو بڑی خوبصورتی سے پیش کیا ہے:

بستۂ رنگِ خصوصیت نہ ہو میری زباں | نوعِ انساں قوم ہو میری، وطن میرا جہاں
دیدۂ باطن پہ رازِ نظمِ قدرت ہو عیاں | ہو شناسائے فلک، شمعِ تخیل کا دھواں

---

[1] 'نیا شوالہ' کا ایک شعر جسے اقبال نے بعد میں حذف کر دیا تھا اِس ضمن میں قابلِ غور ہے:
اگنی ہے وہ جو نرگن کہتے ہیں پیت جس کو | دھرموں کے یہ بکھیڑے اس آگ میں جلا دیں

عقدۂ اضداد کی کاوش نہ تڑپائے مجھے
حسنِ عشق انگیز ہر شے میں نظر آئے مجھے

صدمہ آ جائے ہوا سے گُل کی پتّی کو اگر — اشک بن کر میری آنکھوں سے ٹپک جائے اثر
دل میں ہو سوزِ محبّت کا وہ چھوٹا سا شرر — نور سے جس کی ملے رازِ حقیقت کی خبر

شاہدِ قدرت کا آئینہ ہو دل میرا نہ ہو
سر میں جز ہمدردیٔ انساں کوئی سودا نہ ہو

وجودی صوفیہ اور فلاسفہ کی الٰہیات سے اختلاف کی گنجائش ہو سکتی ہے لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ انھوں نے رواقیین کی طرح صدیوں تک انسانیتِ عالیہ کے تصوّر کی پاسبانی کی وہ ملک و ملّت اور رنگ و زبان کے فرق کو روا نہیں رکھتے اور صلحِ کُل کی دعوت دیتے تھے۔ بہرکیف یورپ کے دورانِ قیام میں بھی ایک مدّت تک اقبال وحدت الوجود کے قائل رہے۔ اُن کے استاد پروفیسر میکٹے گارٹ کا ایک خط محفوظ ہے۔ جس میں اُنھوں نے اقبال کو لکھا تھا کہ ایّامِ طالب علمی میں تو آپ وحدتِ وجود کے قائل تھے اور اب اس کی مخالفت کرنے لگے ہیں۔ عطیہ بیگم اپنی تالیف "اقبال" میں لکھتی ہیں کہ اقبال جب انگلستان میں تحصیلِ علم کے لئے مقیم تھے تو مجلسوں میں اکثر حافظ شیرازی کے اشعار ذوق و شوق سے پڑھا کرتے تھے۔ اُن کے الفاظ ہیں :

"حافظ شیرازی کی بات چل نکلی۔ مجھے اس عظیم شاعر سے دلچسپی تھی اِس لئے میں نے ان کے چند اشعار حسبِ موقع پڑھے۔ مجھے یہ معلوم ہوا کہ اقبال بھی حافظ شیرازی کے بڑے مدّاح ہیں۔ اُنھوں نے کہا "جب مجھ پر حافظ شیرازی کی کیفیت طاری ہوتی ہے تو اس کی روح میرے اندر حلول کر جاتی ہے اور میری شخصیت حافظ شیرازی میں کھو جاتی ہے۔ اور میں خود حافظ شیرازی بن جاتا ہوں۔ ۔ ۔" مجھے محسوس ہوا کہ اقبال فارسی

شعراء میں سب سے زیادہ حافظ شیرازی کے قائل تھے۔ "

عطیہ بیگم نے اس کتاب میں ایک واقعہ ایسا بھی بیان کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نہ صرف نظریاتی لحاظ سے وحدتِ وجود کے قائل تھے بلکہ ایک صاحبِ حال صوفی بھی تھے۔ وہ لکھتی ہیں :

" ۲۲ اگست ۱۹۰۷ء کے دن ہائیڈل برگ کے علمی اور حقیقت پسندانہ ماحول میں تصوف کی فضا پیدا ہوگئی۔ اور یونیورسٹی کے پروفیسر حیران تھے کہ اقبال کو کیسے اس حالتِ استغراق و از خود رفتگی سے واپس ہوش میں لائیں۔ جس میں وہ گزشتہ رات سے کھوئے بیٹھے تھے۔ فراؤ پروفیسر سینے شال اور فراؤلین وبجے ناسٹ نے جب اقبال کو ایک جامدبُت کی طرح بے حس و حرکت بیٹھے سامنے کی کھلی کتاب میں نظریں گاڑے دیکھا تو اُن کے اوسان خطا ہو گئے۔ اقبال اپنے گرد و پیش سے قطعی بے خبر دکھائی دیتے تھے۔ تمام لوگ جو سیر کو جانے کے لئے اکٹھے ہوئے تھے اقبال کو اس حالت میں بیٹھا دیکھ کر مبہوت ہو گئے۔ "

معلوم ہوتا ہے کہ "مابعد الطبیعیاتِ ایران" لکھنے کے بعد اقبال کے خیالات وعقائد میں نمایاں تغیر رونما ہونے لگا۔ یہ تغیر کیوں اور کیسے رونما ہوا اس کے متعلق شواہد موجود نہیں ہیں۔ یہ البتہ یقینی ہے کہ قیامِ یورپ کے اواخر میں اقبال اقوام وملل اسلامیہ کی ہمہ گیر پسماندگی اور سیاسی زبوں حالی کے اسباب و عوامل پر اکثر غور و خوض کرتے رہتے تھے انہیں ایام میں انہیں جرمن فلاسفہ بالخصوص فشٹے اور نٹشے کو بالاستیعاب مطالعہ کرنے کا موقع ملا۔ فشٹے کے نظریات میں اُن کی گہری دلچسپی کی وجہ یہ تھی کہ جب نپولین نے جنگ جینا میں جرمنوں کی متحدہ فوج کو شکستِ فاش دے کر ان کی کمرِ ہمت توڑ کر رکھ دی تو فشٹے نے اپنے ہم وطنوں میں جوشِ کردار اور جذبۂ عمل کو بیدار کرنے کے لئے اپنے مشہور "خطبات"

لکھے تھے۔ اقبال نے بھی نٹشے کے تتبع میں اقوام اسلامیہ کو خوابِ غفلت سے بیدار کرنے کا عزم صمیم کیا۔ چنانچہ اقبال کا نظریۂ خودی نٹشے ہی سے مستعار ہے۔ اس اجمال کی تفصیل آگے آئے گی۔ بالفعل اس امر کی طرف توجہ دلانا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد اقبال نے اپنی شاعری کو تجدیدِ ملّت کے لئے وقف کر دیا۔ انھوں نے "مابعد الطبیعیاتِ ایران" خالص فلسفیانہ انداز میں لکھی تھی۔ لیکن اس کے بعد ان کے افکار پر متکلمانہ رنگ غالب آگیا۔ انھوں نے تاریخِ اسلام کا مطالعہ اپنے نئے زاویۂ نگاہ سے کیا تو اس نتیجے پر پہنچے کہ نظریۂ وحدت وجود جسے وہ عجمی تصوّف کا نام دینے لگے تھے، مسلمانوں کے سیاسی اور عسکری تنزّل کا واحد ذمّے دار ہے۔ ان کے خیال کے مطابق اس کی اشاعت نے مسلمانوں میں زاویہ نشینی، رُہبانیت اور نفیٔ ہستی کے خیالات کو رواج دیا تھا۔ اگر اقبال ابن خلدون کی طرح تاریخی عمل کا دقتِ نگاہ سے جائزہ لیتے تو انھیں معلوم ہو جاتا کہ مسلمانوں کے زوال کے متعدد سیاسی، معاشرتی، عسکری اور اقتصادی اسباب بھی تھے۔ صوفیہ کے حلقوں میں وحدت وجود کی اشاعت کو زیادہ سے زیادہ ایک علامت سمجھا جا سکتا ہے سبب قرار نہیں دیا جا سکتا۔ بہرحال اقبال نے وجودی صوفیہ اور ان کے افکار و آرا کے خلاف پرجوش جہاد کا آغاز کیا۔ ابنِ عربی کی تعلیمات کو کفر و زندقہ قرار دیا اور حافظ شیرازی کو "فقیہہِ ملّتِ میخوارگاں" کا لقب دے کر کہا :

| | |
|---|---|
| ہوشیار از حافظِ صہباگسار | جامش از زہرِ اجل سرمایہ دار |
| رہنِ ساقی خرقۂ پرہیزِ اُو | مے علاجِ ہولِ رستاخیزِ اُو |
| نیست غیر از بادہ در بازارِ اُو | از دو جام آشفتہ شد دستارِ اُو |
| چوں خراب از بادۂ گلگوں شود | مایہ دارِ قسمتِ قارون شود |

- - - - - - - - - -

| | |
|---|---|
| تخمِ نخلِ آہ در کہسار کاشت | طاقتِ پیکار با خردا نداشت |

---

لے مکتوبات۔

مسلم و ایمان او زنّار دار | رخنہ اندر دینش از مژگانِ یار
---|---

حافظ شیرازی کے ساتھ یونانی فلسفی افلاطون پر بھی طنز و تعریض کا آغاز کیا اور اُسے "گوسفند قدیم" کا لقب بخشا۔

راہبِ اوّل فلاطونِ حکیم | از گروہِ گوسفندانِ قدیم
---|---
گوسفندے در لباسِ آدم است | حکم او بر جانِ صوفی محکم است

اقبال نو اشراقیت کے بانی فلاطینوس پر طنز کرتے تو ایک حد تک اس کا جواز بھی پیدا ہو جاتا۔ لیکن افلاطونِ یونانی کو گوسفند قدیم قرار دینا انصاف سے بعید ہے۔ افلاطون کے افکار میں بے شک کہیں کہیں کشف و عرفان کے عناصر موجود ہیں لیکن اس کا نظریۂ امثال خالص عقلی اور منطقی ہے۔ اِس کے علاوہ افلاطون صاحبِ عزیمت تھا۔ اس نے سائراکیوز میں اصلاحات نافذ کرنے کی کوشش کی جس پر وہاں کا جابر حاکم اس سے خفا ہو گیا۔ اور اُسے قزاقوں کے ہاتھ غلام بنا کر بیچ ڈالا۔

مقامِ حیرت ہے کہ اقبال نے تمام وجودی صوفیہ و فلاسفہ کی سخت مخالفت کی لیکن مولانا جلال الدین رُومی کو جو وحدتِ وجود کے مشہور اور ممتاز ترجمان سمجھے جاتے ہیں نہ صرف مستثنیٰ قرار دیا بلکہ اُن کو اپنا پیر و مرشد بھی تسلیم کر لیا۔ اور خود مریدِ ہندی کے نام سے ان کے سامنے زانوئے تلمّذ تہ کیا۔ 'اسرارِ خودی' میں کہتے ہیں :

باز بر خوانم ز فیضِ پیرِ رُوم | دفترِ سربستہ اسرارِ علوم
---|---
جانِ او از شعلہ ہا سرمایہ دار | من فروغِ یک نفس مثلِ شرار
شمعِ سوزش ریخت بر پروانہ ام | بادہ یورش کردہ بر پیمانہ ام
پیرِ رُومی خاک را اکسیر کرد | از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد
موجم و در بحرِ او منزل کنم | تا دُرِ تابندہ حاصل کنم
مَن کہ مستی ہا زِ صہبائش کنم | زندگانی از نفسہائش کنم

جیسا کہ سطورِ بالا میں ذکر ہو چکا ہے۔ مولانا رومؔ، مولانا صدرالدین قونوی کے واسطے سے شیخ اکبر ابنِ عربی سے مستفید و متأثر ہوئے تھے۔ تمام مؤرخین و شارحین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مولانا رومؔ وحدتِ وجود کے نہ صرف قائل تھے بلکہ اس کے پُرجوش مبلغ بھی تھے۔ فلاطینوس اور ابنِ عربی کی طرح اُن کی الٰہیات کا بنیادی تصور یہ ہے کہ ارواحِ انسانی ماخذِ حقیقی سے صادر ہوئی ہیں اور اسی کی طرف بازگشت کے لئے جدوجہد کرنا انسانی کوششوں کا مقصود و منتہیٰ ہے۔ مولانا رومؔ کی مثنوی کا آغاز اسی عقیدے کی ترجمانی سے ہوتا ہے۔ ابتدائی اشعار میں وہ نے کو انسانی روح کا علامتی مظہر قرار دیتے ہیں۔ جو اپنے نیستاں یا عالمِ لاہوت کی جُدائی میں نالہ کُناں ہے۔ اس کے ساتھ مولانا رومؔ نفیِ ہستی پر زور دیتے ہیں۔ ؎

چیست توحیدِ خدا آموختن　　　　خویشتن را پیشِ واحد سوختن
گر ہمی خواہی کہ بفروزی چو روز　　　　ہستیِ خود ہم چو شمعِ شب بسوز
زانکہ ہستی سخت مستی آورد　　　　عقل از سر شرم از دل می برد
ہر کہ از ہستیِ خود مفقود شُد　　　　منتہائے کارِ او محمود شُد

اور نوفلاطونیوں کی طرح سَرَیان کے قائل ہیں ؎

در دو عالم غیرِ یزداں نیست کس

ایک جگہ کہا ہے:

جملہ معشوق است و عاشق پردۂ　　　　زندہ معشوق است و عاشق مُردۂ

اِس شعر کی شرح میں علّامہ عبدالعلی بحرالعلومؒ لکھتے ہیں:

"تمام موجودات عین معشوق ہیں جو ذاتِ حق ہے اور عاشق جو تعینات اور تشخصات میں پایا جاتا ہے محض ایک پردہ ہے اگر یہ پردہ اٹھ جائے تو تمام عالم نابود ہو جائے۔ اسی طرح معشوق یعنی ذاتِ حق زندۂ جاوید ہے۔

اور عاشق مثلِ مُردہ ہے۔ کیونکہ عاشق کا وجود اور اس کی حیات و موت خُدا ہی کی ایک شان ہے۔ اگر وہ اس شان کے بغیر جلوہ گر ہونا چاہے تو تمام عالم نیست و نابود ہو جائے۔"

بحر العلوم کے علاوہ محمد رضا، احمد حسن کانپوری اور محمد نذیر عرشی نے مثنوی روم کی شرح میں مولانا روم کے عقیدۂ وحدت وجود کی جا بجا تشریح کی ہے۔ دوسرے علما بھی مولانا روم کو وحدتِ وجود کا ترجمان تسلیم کرتے ہیں۔ مولوی شبلی نعمانی سوانح مولانا روم میں لکھتے ہیں:

"وحدتِ وجود کا مسئلہ بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے اور اہلِ نظر کے نزدیک تو اس کے قائل کا وہی صلہ ہے جو منصور کو دار پر ملا تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وحدتِ وجود کے بغیر چارہ نہیں۔"

اس کے بعد وحدتِ وجود کے ثبوت میں دلائل دے کر فرماتے ہیں:

"مولانا روم وحدتِ وجود کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک تمام عالم اس ہستی مُطلق کی مختلف شکلیں اور صورتیں ہیں اور اس بنا پر صرف ایک ذاتِ واحد موجود ہے اور تعدّد جو محسوس ہوتا ہے محض اعتباری ہے۔"

خلیفہ عبد الحکیم 'مابعد الطبیعیاتِ رومی' میں رقمطراز ہیں:

"مثنوی مولانا رومی ایک تراشا ہوا پہلو دار بلور ہے جس میں سامی وحدانیت، یونانی عقلیت، فیثا غورثی عناصر اور ایلاطی نظریاتِ وجود و امکاں، فلاطون کا نظریۂ عیون، ارسطو کا نظریۂ تعلیل و ارتقاء، فلاطینوس کی ذاتِ بحت اور والہانہ از خود رفتگی، جو ذاتِ بحت سے اتحاد کا باعث ہوتی ہے۔۔۔ اور ابن عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کے عکس پڑ رہے ہیں۔"

پروفیسر محمد شریف[1] صاحب فرماتے ہیں:

"اقبال مابعد الطبیعیات میں تو نبطلی تحریک بن گئے اور اسلام کو از سرِ نو تازگی

---

[1] جمالیاتِ اقبال کی تشکیل، (ترجمہ سید سجاد رضوی)

دینے اور مسلمانوں کو البطال کی ایک عظیم الشان قوم بنانے کی خواہش ستانے لگی۔ اُنھوں نے رُومی کو اپنا پیر و مرشد قرار دے لیا۔ اور ان کی مثنوی کے ان تمام حصّوں کو نظر انداز کر دیا جن کی وحدت الوجودی تعبیر بھی ممکن ہو سکتی تھی۔

خود اقبالؔ نے دیباچۂ 'پیامِ مشرق' میں مولانا رُوم کے ہمہ اوستی ہونے کا اعتراف کیا ہے۔ جرمن شاعر گٹئے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"معلوم ہوتا ہے کہ اس نے رومیؔ کے کلام پر غائر نگاہ نہیں ڈالی۔ کیونکہ جو شخص سپونوزا (ہالینڈ کا ایک فلسفی جو وحدت الوجود کا قائل تھا) کا مدّاح ہو اور جس نے برونو (اٹلی کا ایک وجودی فلسفی) کی حمایت میں قلم اٹھایا ہو اُس سے ممکن نہیں کہ رُومیؔ کا معترف نہ ہو۔"

سوال یہ پیدا ہوگا کہ اقبالؔ نے شیخ اکبر محی الدّین ابن عربی کی تعلیمات کو کفر و زندقہ قرار دینے کے بعد شیخ کے ایک پیرو اور متبع کو اپنا پیر و مرشد کیوں منتخب کیا؟ اقبال کے بعض شارحین نے بھی اِس دِقّت کو محسوس کیا ہے اور دو ایک[1] نے حتیٰ المقدور اس اشکال کو رفع کرنے کی کوشش بھی کی ہے لیکن اس کوشش میں وہ مولانا رُوم کی وجودی الٰہیات سے مکمّل طور پر قطع نظر کر لیتے ہیں۔ اور بار بار ان کے قدر و اختیار، ارتقار اور تصورِ عشق کو معرضِ بحث میں لاتے ہیں اور پھر ان کی مطابقت اقبالؔ کے افکار سے کرتے ہیں حالانکہ کسی مفکر کے اخلاقی و عملی نقطۂ نظر کو اس کے الٰہیاتی نظریّے سے جُدا کر کے مطالعہ نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اس کی اخلاقی قدریں اور عملی نصب العین اُس کی الٰہیات ہی سے متفرع ہوتے ہیں۔ بہرحال ہم اُن کے دلائل کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے۔

(۱) شارحینِ اقبالؔ کا ادّعا ہے کہ مولانا رُوم کے قدر و اختیار سے جدّ و جہد کا وہ مفہوم متبادر ہوتا ہے جو اقبالؔ کے فکر و نظر کا سنگِ بنیاد ہے۔ یاد رہے کہ مولانا رُوم مُعتزلہ کی طرح مکمل قدر و اختیار کے قائل نہیں ہیں۔ اُنھوں نے جا بجا مُعتزلہ پر طعن و تعریض

---

[1] ملاحظہ ہو جناب بشیر احمد ڈار کی انگریزی تالیف "مطالعۂ فلسفۂ اقبال"

کی ہے۔ ان کا مسلک قدر و جبر کے بین بین ہے وہ اشعری المذہب تھے۔ اس لئے بعض جگہ وہ اشاعرہ کی طرح جبرِ مطلق کی طرف بھی مائل ہو جاتے ہیں:

حالِ عارف ایں بود بے خواب ہم — گفت یزداں ہم رقود زیں مرم
خفتہ از احوالِ دنیا روز و شب — چوں قلم در پنجۂ تقلیبِ رب
آنکہ او پنجہ نہ بیند در رقم — فعل پندارد بہ جنبش از قلم

ایک اور جگہ فرماتے ہیں :-

پیشِ قدرت خلق جملہ بارگہ — عاجزاں چوں پیشِ سوزن کارگہ

جدوجہد یا ریاضت اور عمل سے ان کا مقصود یہ ہے کہ روحِ انسانی کسی طرح قیدِ آب و گل سے نجات حاصل کر کے دوبارہ اپنے مصدرِ حقیقی تک رسائی حاصل کرے۔ وہ اقبال کی طرح ایسے قدر و اختیار کے قائل نہیں ہیں جس کے طفیل انسان خدا کا ہم رتبہ اور برابر کا شریک بن سکتا ہے۔

جہاں او آفرید ایں خوب تر ساخت — مگر با ایزد انباز است آدم

۲۔ مثنوی مولانا روم میں ارتقاء کا جو تصور ملتا ہے وہ خالصتاً نو فلاطونی ہے۔ فلاطینوس کے نظریئے کی رو سے ارواحِ انسانی عقلِ اوّل سے جدا ہو کر عالمِ مادی کی بندشوں میں گرفتار ہو گئی ہیں اسے تنزل (نیچے آنا) کا نام دیا گیا ہے۔ جب یہ ارواح مجاہدے اور زہد و تقشف کی مدد سے قیدِ آب و گل سے رہائی پا لیتی ہیں تو عقلِ اوّل کی طرف اپنا ارتقائی سفر شروع کر دیتی ہیں۔ اسے صعود (اوپر جانا) کہا جاتا ہے۔ تنزل اور صعود کا یہ نظریہ صوفیائے اسلام نے فلاطینوس سے اخذ کیا تھا۔ اخوان الصفا نے اپنے رسائل میں اسے بالتفصیل پیش کیا ہے ان کے بعد ابنِ مسکویہ نے 'الفوز الاصغر' میں اس کی تشریح کی ہے۔ فارابی، ابن سینا، ابن عربی، صدر الدین شیرازی، ملا ہادی سبزواری وغیرہ نے بھی اس کو اپنے فکر و نظر کا محور بنایا ہے۔

فلاطینوس کہتا ہے کہ صعود کی طرف حرکت ارتقائی حرکت ہے۔ یعنی ارواح مادے کی بندشوں سے گلوخلاصی پاکر اپنے ماخذ و مصدر کی طرف ارتقائی سفر شروع کرتی ہیں۔ اخوان الصفا نے اپنے رسائل جلد ۳ میں اس پر بحث کی ہے اور اس کی عقلی توجیہہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ معدنیات کی ترقی کا آخری درجہ نباتات سے اور نباتات کے ارتقار کا آخری درجہ حیوانات سے اور حیوانات کی ترقی کا آخری درجہ انسان سے اور انسان کے ارتقار کا آخری درجہ ملائکہ سے ملا ہوا ہے اور ملائکہ کے بھی مختلف درجے ہیں۔ ابن مسکویہ نے نبوت پر استدلال کرتے ہوئے انسان کی روحانی ترقی کے مختلف مدارج پر تفصیلی بحث کی ہے۔ ابن عربی نے انسان کامل یا قطب کو انسانی روح کی ترقی کی آخری منزل قرار دیا ہے۔ ان کی تقلید میں مولانا روم نے بھی اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ انسان حیوانات کے درجے سے ترقی کر کے انسان کے درجے تک پہنچا ہے اور یہ عمل ارتقا۔ انسان پر رک نہیں جائے گا۔ بلکہ جاری رہے گا اور انسانِ کامل کے ظہور پر منتہی ہوگا۔ عبدالکریم الجیلی مولف "انسانِ کامل" کے خیال میں وجودِ محض یا ذاتِ واجب تعالیٰ کا نزول مختلف مراحل میں ہوا ہے۔ جن کو وہ احدیت (ایک ہونا) ہوَیت (وہ ہونا) انیّت (میں ہونا) کہتے ہیں۔ ان کے خیال میں انسان درحقیقت آفاقی عقل ہے جو گوشت پوست میں ظاہر ہوئی ہے۔ اور ذاتِ مطلق کو عالم طبیعی سے منسلک کر رہی ہے۔ صوفی ان مراحل سے گزر کر صعود کا راستہ طے کرتا ہے اور انسانِ کامل بن کر اور صفات سے معرا ہو کر دوبارہ ذاتِ مطلق میں جذب ہو جاتا ہے[1]۔

ارتقار کے اس نوفلاطونی تصور کو برگساں اور الگزنڈر کے ارتقار تخلیقی اور ارتقاء بروزی کے روپ میں پیش کر کے اقبال اور ان کے شارحین خلطِ مبحث اور انتشارِ خیال کا باعث ہوئے ہیں۔ ان نظریات میں بُعد المشرقین ہے۔ برگساں مرد یحض کو کائنات کا اصل الاصول سمجھتا ہے اور عمل فطرت میں کسی مقصد و معنی کا قائل نہیں ہے۔ الگزنڈر کے خیال میں یزدانیت جو کائنات میں جاری و ساری ہے ارتقائے کائنات کے ساتھ ساتھ

---

[1] صوفزم۔ آربری

تکمیل پذیر ہو رہی ہے۔ اقبال کے نظریاتِ زمان و ارتقا ان فلاسفہ سے ماخوذ ہیں۔ رومی کے نو فلاطونی تصورِ ارتقا سے ان کو دُور کی نسبت بھی نہیں ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم "تشبیہاتِ رومی" میں فرماتے ہیں :

"عارفِ رومی ارتقائی صوفی ہیں مگر ان کے نظریاتِ ارتقا محض طبیعیاتی اور حیاتیاتی نظریات سے بہت کچھ الگ ہیں۔ ان کے نزدیک تمام ہستیاں خدا سے صادر ہو کر خدا کی طرف واپس جا رہی ہیں۔ اس رجعت الی اللہ میں ارواح درجہ بدرجہ بلند ہوتی چلی جاتی ہیں۔ آغازِ سفر بھی ذاتِ الٰہی ہے اور منزلِ مقصود بھی خدا ہی ہے۔"

۳۔ ارتقا کی طرح مولانا رُوم کا تصورِ عشق بھی سراسر نو فلاطونی ہے۔ فلاطینوس نے ذاتِ محض کو محبوبِ حقیقی کا نام دیا اور کہا کہ اس کا حسن و جمال عشق کا متقاضی ہوتا ہے۔ اس لئے عشق کی بدولت ہی نظامِ کائنات برقرار و بحال ہے۔ جیسا کہ عبدالسلام ندوی نے "اقبال کامل" میں لکھا ہے۔ عشق کا لفظ قرآن، حدیث اور جاہلی شعراء کے کلام میں کہیں استعمال میں نہیں آیا۔ سب سے پہلے عشق اور اس کی جملہ خصوصیات کو فلسفہ اشراق نے نمایاں کیا۔ اخوان الصفا نے جو نوفلاطونی تھے عشق کے تمام نظریات اپنے رسائل میں پیش کئے ہیں۔ اور کہا ہے کہ "عشق نام ہے معشوق کے ساتھ متحد ہونے کی سخت کوشش کا"۔ اس کے بعد وہ کہتے ہیں کہ جو حکماء اس نظریّے کے قائل ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ اتحاد صرف رُوحانی امُور کا خاصہ ہے۔ کیونکہ جسمانی چیزوں میں اتحاد نہیں ہو سکتا۔ اشراقی فلسفیوں کا یہی عشق صوفیانی شاعری میں آیا تھا۔ مولوی عبدالسلام ندوی لکھتے ہیں :

"ان میں پہلا نظریہ یہ ہے کہ کائنات کی بنیاد عشق و محبت پر قائم ہے کیونکہ دُنیا میں علت و معلول کا سلسلہ قائم ہے اور ہر معلول اپنی علت سے محبت رکھتا ہے اور علت کو اس پر غلبہ و اقتدار حاصل ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ ایک ہی چیز دو

حیثیتوں سے علت و معلول دونوں ہوتی ہے اس لئے ہر چیز میں قہر و مہر دونوں پائے جاتے ہیں۔ البتہ بعضوں میں قہر اور مہر زیادہ ہوتا ہے عشق و محبت کے اسی عالمگیر نظریئے کو مولانا رومؔ نے اس طرح بیان کیا ہے :

جملہ اجزائے جہاں زاں حکم پیش — جفت جفت و عاشقانِ جفتِ خویش
ہست ہر جزوے بعالم جفت خواہ — راست ہمچو کہرباؤ برگِ کاہ
آسماں گوید زمیں را مرحبا — با توام چوں آہن و آہن رُبا
میل ہر جزئے بہ جزئے می نہد — ز اتحادِ ہر دو تولیدے جہد
ہر یکے خواہاں دگر را ہمچو خویش — از پئے تکمیلِ فعل و کارِ خویش
دورِ گردوں راز موجِ عشق داں — گر نبودے عشق بافسردے جہاں
کے جمادے محو گشتے در نبات — کے فدائے روح گشتے نامیات

یہ نو اشراقی تصورِ عشق نظریہ وحدتِ وجود کا ایک پہلو ہے جسے عبدالکریم الجیلی، شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول اور مولانا رومؔ نے شرح و تفصیل سے پیش کیا ہے۔ اقبالؔ نے عشق کا لفظ اس مفہوم میں استعمال نہیں کیا۔ وہ یہ ترکیب برگساں کی جوششِ حیات کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ ان کا عشق ایک مسلسل تخلیقی قوت ہے جس سے خودی مستحکم ہوتی ہے۔ یہ عشق پیہم قدروں اور نصب العینوں کی تخلیق کرتا رہتا ہے۔ اور آرزو و طلب کا تخلیقی عمل ہے۔ برگساں کی جوششِ حیات اور اقبالؔ کا عشق ایک خلاق و فعال قوت ہے۔ فلاطینوس اور مولانا رومؔ کا عشق محبوبِ حقیقی سے اتحاد و وصل کی کوشش کا نام ہے۔

ان تصریحات سے یہ واضح کرنا مقصود تھا کہ مولانا جلال الدین رومی کے جدو جہد، ارتقاء اور عشق کے تصورات ان کی نو فلاطونی الٰہیات سے متبادر ہوئے ہیں انھیں معاصر فلاسفہ کے حیاتیاتی اور مابعدالطبیعیاتی افکار سے تطبیق دینا متکلمانہ چیرہ دستی ہے۔ غالباً اقبالؔ برگساں

لاَنڈ مارگن. الگزنڈر جیمز وارڈ وغیرہ کی خوشہ چینی کا اعتراف کرنا مشرقی علوم و معارف کے لئے سبکی کا باعث سمجھتے تھے اس لئے ان کے نظریات کو رُومی سے منسوب کر کے انھیں اپنے پیر و مرشد کا اجتہاد قرار دیا ہے۔

جیسا کہ ہم گزشتہ سطور میں ذکر کر چکے ہیں اقبالؔ اپنی شاعری کے پہلے دور میں جو قیام مغرب کے اوائل تک محیط ہے، وحدتِ وجود کے شارح اور نوفلاطونی صوفی تھے۔ جب اُنھوں نے احیاء و تجدیدِ ملّت کا بیڑا اٹھایا تو وہ ہمہ اوست کی مخالفت کرنے لگے۔ عام طور سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اقبالؔ مرتے دم تک وحدتِ وجود اور سَریان کے مخالف رہے۔ لیکن یہ عدم تدبّر کا نتیجہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبالؔ اواخرِ عمر میں وحدتِ وجود کی طرف دوبارہ رجوع لانے پر مجبور ہو گئے تھے۔ چنانچہ خطبات مدراس میں اُنھوں نے دانشگاف انداز میں سَریان کی حمایت کی۔ اور اسی تصوّر پر اپنی الٰہیات کی عمارت استوار کی۔ اِس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اقبالؔ، جیسا کہ معلومِ عوام ہے، مسلمانوں میں ایسے مردانِ مومن کے ظہور کے آرزومند تھے جو ملّتِ اسلامیہ کی عظمتِ رفتہ کو بحال کرنے کی کوشش کریں۔ اِس کے لئے ضروری تھا کہ مسلمانوں کو اس بات کا یقین دلایا جاتا کہ ذاتِ باری تعالیٰ بھی ان کی کوششوں میں شریک ہے۔ خُدا کے ماورائی تصوّر کو وہ تعطّل وجمود پر محمول کرنے لگے تھے[1] یعنی ان کا خیال تھا کہ اگر خدا کی ماورائیت کا اثبات کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ذاتِ باری تعالیٰ کو مسلمانوں کی کاوشوں سے کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ اس لئے اقبالؔ نے ارتقائے تخلیقی اور ارتقائے برّوزی کے ترجمانوں کی طرح ذاتِ باری کو کائنات میں جاری و ساری ثابت کرنے کی کوشش کی۔ یاد رہے کہ صوفیۂ وجودیہ بھی ذات خداوندی کے سَریان کے قائل ہیں۔ اِس لئے جہاں تک سَریان کا تعلق ہے اقبالؔ اور شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کی الٰہیات میں کسی قسم کا فرق نہیں ہے۔ دونوں سریان کے ساتھ ساتھ ماورائیت کا بھی دم بھرتے ہیں لیکن فی الحقیقت دونوں سریانِ محض کے قائل ہیں اتنا فرق ضرور ہے

---

[1] خطباتِ تشکیلِ الٰہیات۔

کہ ابنِ عربی کی الٰہیات میں ذاتِ باری کا تصور بحیثیت ایک ذاتِ مطلق و اکمل کے ہے اور الگزنڈر اور اقبالؔ کے عرفان میں ذاتِ باری کائنات کے ساتھ ساتھ ارتقار کی منازل طے کر رہی ہے۔

عرفان کے علاوہ اقبالؔ کے اِس ذہنی انقلاب کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ منصورؔ حلاج، شیخ محی الدین ابنِ عربی اور دوسرے صوفیۂ وجودیہ کے متعلق ان کی رائے میں نمایاں تبدیلی رونما ہو جاتی ہے۔ ایک زمانے میں اُنھوں نے منصورؔ حلاج کے متعلق لکھا تھا:

"منصورؔ حلاج کا رسالہ کتاب الطواسین، جس کا ذکر ابن حزم کی فہرست میں ہے، فرانس میں شائع ہو گیا ہے۔ مؤلف نے فرنچ زبان میں نہایت مفید حواشی اس پر لکھے ہیں۔ حسین کے اصلی معتقدات پر اس رسالے میں بڑی روشنی پڑتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مسلمان منصورؔ کی سزا دہی میں بالکل حق بجانب تھے۔" [1]

گویا وہ منصورؔ کو اس کے ہمعصر فقہار کی طرح واجب القتل سمجھتے ہیں۔ لیکن جب خطبات لکھنے بیٹھتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ان کی اس رائے میں واضح انقلاب پیدا ہو چکا ہے۔ فرماتے ہیں:

"اب [2] اگر صرف مذہبی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ان واردات کا نشو و نما حلاجؔ کے نعرہ انا الحق میں اپنے معراجِ کمال کو پہنچ گیا۔ اور گو حلاجؔ کے معاصرین علیٰ ہذا متبعین نے اس کی تعبیر وحدت الوجود کے رنگ میں کی، لیکن مشہور فرانسیسی مستشرق موسیو میسے نوں نے حلاجؔ کی تحریروں کے جو اجزار حال میں شائع کئے ہیں [3] ان سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس شہید صوفی نے انا الحق کہا تو اس سے

---

[1] اقبال نامہ [2] خطبات ترجمہ سید نذیر نیازی [3] کتاب الطواسین از مترجم خطبات (فٹ نوٹ) اس مقالے میں جتنے اقتباسات خطبات سے پیش کئے گئے ہیں سب سید نذیر نیازی کا ترجمہ ہیں۔

یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ اسے ذاتِ الٰہیہ کے ورار الورار ہونے سے انکار تھا۔
لہٰذا ہمیں اس کی تعبیر اس طرح کرنی چاہیے جیسے قطرہ دریا میں واصل ہوگیا
حالانکہ یہ اس امر کا ادراک اور بالکل علی الاعلان اظہار تھا کہ خودی ایک حقیقت
ہے جو اگر ایک عمیق اور پختہ تر شخصیت میں پیدا کرلی جائے تو ثبات و استحکام حاصل
کرسکتی ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو کچھ یوں معلوم ہوتا ہے جیسے حلاّج
ان الفاظ میں متکلّمین کو دعوتِ مبارزت دے رہا تھا۔ "

اب وہ حلاّج کو گردن زدنی کی بجائے صوفی شہید کہنے لگے ہیں۔ اور انا الحق کی تعبیر
اپنے نظریۂ خودی کے رنگ میں کر رہے ہیں۔ لطف یہ ہے کہ دونوں اقتباسات میں حلاّج
کی کتاب الطواسین اور اس کے مرتب و شارح میسنیوں ہی سے استناد بھی کیا ہے۔ خطبات
کا اقتباس اس بات کا ثبوت بہم پہنچاتا ہے کہ اب وہ وحدت وجود اور سریان کی طرف مائل
ہوگئے تھے۔ اور حلاّج اور ابنِ عربی کی تعلیمات، کو بنظرِ استحسان دیکھنے لگے تھے۔ ایک زمانے
میں ابنِ عربی کی تعلیمات کو کفر و زندقہ قرار دیا تھا۔ لیکن جب خطبات لکھتے وقت آئن سٹائن
کے نظریۂ اضافیت کے اسلامی ماخذ کی تلاش جاری تھی تو سید سلیمان ندوی کو لکھا :

" اگر دہر ممتد اور مستمر ہے اور حقیقت میں اللہ تعالیٰ ہی ہے تو مکان کیا چیز ہے۔
جس طرح زمان دہر کا ایک عکس ہے اسی طرح مکان بھی دہر ہی کا عکس ہونا
چاہیے۔ یا یوں کہیے کہ زمان و مکان دونوں کی حقیقتِ اصلیہ دہر ہی ہے۔
کیا یہ خیال محی الدین ابنِ عربی کے نقطۂ خیال سے صحیح ہے۔ اس کا جواب
شاید فتوحات میں ملے۔ مہربانی کرکے تھوڑی سی تکلیف اور گوارا فرمائیے اور
دیکھیے کیا انھوں نے مکان پر کوئی بحث کی ہے اور اگر کی ہے تو مکان اور دہر
کا تعلق ان کے نزدیک کیا ہے "

اب وہ ابنِ عربی سے سند تلاش کر رہے ہیں۔ خطبات میں فرماتے ہیں :

"کانٹ نے تو اس مسئلے میں کہ مابعد الطبیعیات کا وجود کیا ممکن ہے، جو فیصلہ صادر کیا ہے وہ اِس نظریّے کے ماتحت کہ ایک تو شئے ہے بذاتہٖ ایک شے ہے بظاہر۔ لیکن فرض کیجیے معاملہ یوں نہ ہو جیسا کانٹ کا خیال تھا، بلکہ اس کے برعکس۔ چنانچہ اسلامی اُندلس کے مشہور صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی کا یہ قول کیا خوب ہے کہ وجودِ مُدرک تو خُدا ہے کائنات معنی ایسے ہی ایک دوسرے مسلمان صوفی مفکّر اور شاعر عراقی نے کہا ہے کہ زمان و مکان کے متعدّد نظامات ہیں۔ حتیٰ کہ ایک وہ زمان و مکان بھی ہے جو صرف ذاتِ الٰہیہ سے مخصوص ہے لہٰذا عین ممکن ہے کہ جسے ہم کائنات یا عالمِ خارجی ٹھہراتے ہیں وہ عقل ہی کی ایک تاویل ہو۔"

اِن سطور میں اُنھوں نے کھلے الفاظ میں ابنِ عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کو تسلیم کرلیا ہے۔ عراقی شیخ اکبر ابن عربی کا شاگرد اور مشہور وجودی شاعر تھا۔ اپنے خطبات میں متعدد مقامات پر اقبال نے عراقی سے استشہاد کیا ہے۔ اسی طرح دوسرے صوفیۂ وجودیہ مثلاً شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول اور بایزید بسطامی کی تعلیمات سے استدلال کیا ہے۔ بایزید بسطامی نے تصوّفِ اسلامیہ میں سب سے پہلے نروان یا فنافی الذات کا تصوّر پیش کیا۔ ان کے شطحیات میں سے ایک ہے "جس نے مجھ کو دیکھا اُس نے خدا کو دیکھا"۔ اقبال خطبات میں اُن کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"جب مشہور صوفی بزرگ حضرت بایزید بسطامی کے حلقے میں تخلیق کا مسئلہ زیرِ بحث تھا تو ایک مُرید نے ہمارے عام نقطۂ نظر کی ترجمانی یہ کہتے ہوئے بڑی خوبی سے کی کہ ایک وقت وہ بھی تھا جب صرف خدا کا وجود تھا اس کے سوا کچھ نہ تھا۔ لیکن اس کے جواب میں شیخ کی زبان سے جو الفاظ نکلے وہ اور بھی زیادہ معنی خیز تھے۔ شیخ نے فرمایا: "اور اب کیا ہے؟ اب بھی صرف خدا ہی کا وجود ہے۔" لہٰذا عالمِ مادیات کی یہ حیثیت نہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ

کے ساتھ شروع ہی سے موجود ہو۔ اور جس پر گویا وہ اب دوُر سے عمل کر رہا ہے۔ بلکہ ایک مسلسل عمل جس کو فکر نے الگ تھلگ اشیاء کی کثرت میں تقسیم کر رکھا ہے۔"

یہاں وہ واضح الفاظ میں کثرت و تعدد کا انکار کرتے ہیں اور وحدتِ وجوُد کا اثبات شیخ بایزید بسطامی کے قول سے کرتے ہیں۔ آخر نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ اُنھوں نے جاوید نامہ میں حلاّج کا "ہُوَ ہُوَ" اور ابن عربی کے حقیقت الحقائق کا تصور "عبدہٗ" کے نام سے پیش کیا۔ یہ 'لوگس' کا نظریہ ہے جس کا تاریخی جائزہ مفیدِ مطلب ثابت ہوگا۔

لوگس Logos یونانی زبان کا لفظ ہے جس کا معنیٰ ہے "لفظ، کلمہ، نثر" سب سے پہلے ہریقلیتیس یونانی نے لوگس کا نظریہ پیش کیا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ لوگس ایک قوتِ متخیّلہ ہے جس سے کائنات ظہور میں آئی۔ رواقیئین Stoics اسے آفاقی قانون کے معنوں میں استعمال کرنے لگے۔ فلاطینوس کے پیش رَو فلو یہودی کا عقیدہ تھا کہ خدا کائنات سے قطعی ماوراء ہے۔ عالم امکان اور خدا کے درمیان چند ارواح ہیں جو واسطوں کا کام دیتی ہیں۔ یہ سب لوگس (کلمہ) میں ضم کر دی گئی ہیں۔ یہ کلمہ تمام کائنات پر متصرف ہے۔ خدا سے کلمہ کا ظہور تنزّل سے ہوا۔ اور کلمہ سے ساری کائنات کا اشراق ہوا۔ عیسائی متکلّم اوراجن نے اس لوگس یا کلمہ کا نام عین العیون Idea-Ideon رکھا۔ جب تثلیث کا تصور ظہور پذیر ہوا تو لوگس کو اس کا ایک رکن قرار دیا گیا۔ اور جناب مسیح ابن مریم پر لوگس کا اطلاق ہونے لگا[1]۔ ابن حزم نے 'الملل والنحل' میں عیسائیوں کا یہ عقیدہ بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں :

" نصاریٰ کا مذہب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ جوہر ہے یعنی قائم بالذّات اور من حیث الوجوُد

---

[1] قرآن مجید میں جناب مسیح کو کلمہ کہا گیا ہے : اِنَّمَا الْمَسِیْحُ عِیْسَی ابْنُ مَرْیَمَ رَسُوْلُ اللّٰہِ وَکَلِمَتُہٗ۔ (النساء)

واحد ہے۔ اور من حیث الاقانیم تین ہے۔ اقانیم سے مراد ہر سہ صفات وجود، حیات اور علم ہے صفت علم کو کلمہ بھی کہتے ہیں جو متحد ہوئی جسد حضرت مسیحؑ سے اور صفتِ حیات روح القدس ہے۔"

صوفیۂ وجودیہ نے لوگس کا تصوّر نو فلاطونی فلاسفہ اور عیسائی متکلّمین سے لیا تھا۔ سب سے پہلے منصور حلّاج نے جناب رسالتمآبؐ کی ازلیت کی طرف توجہ دلا کر ابن عربی کے لوگس کے نظریے کے لئے زمین ہموار کی۔ حلّاج کتاب الطّواسین میں رقمطراز ہیں:

"جناب رسالت مآبؐ عدم سے بھی پہلے موجود تھے اور قلم سے پہلے ان کا اسم موجود تھا۔ وہ اس وقت بھی تھے جب کہ نہ جوہر کا وجود تھا نہ حوادث کا۔ اور جب کہ اوّل و آخر بھی پردۂ کتم میں تھے۔ وہ اس قبیلے سے تعلق رکھتے تھے جو نہ مشرق سے آیا نہ مغرب سے ۔ ۔ ۔ ۔ ان کا نور قلم سے بھی زیادہ قدیم اور روشن ہے۔"

قرآن مجید میں آیا ہے اللہ نور السموات والارض۔ حلّاج اس نور سے جنابِ رسالت مآب کی ذات ہی مراد لیتے ہیں۔ ابن عربی کے حقیقت الحقائق یا حقیقت المحمدیہ میں حلّاج کا یہی تصوّر کار فرما ہے۔ عفیفی[1] لکھتے ہیں:

"ابن عربی حقیقت المحمدیہؐ کو حقیقت الحقائق، روح محمدؐ، عقل اوّل، العرش، روح الاعظم، قلم الاعلیٰ، انسانِ کامل، اصول العالم، آدم حقیقی، البرزخ، الہیولیٰ کہہ کر بھی پکارتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عالم کی تخلیق کا اصولِ اوّل بھی وہی ہیں۔ ابن عربی نے اورگین سے حقیقت الحقائق کی اصطلاح لی جو لوگس کو کہتا تھا ...

ابن عربی حقیقت الحقائق یا حقیقتِ محمدیہؐ کو عقل کُل کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں جو کائنات کے تمام مظاہر و شؤن کی تخلیق کا باعث ہوئی وہ اسے تکوین کائنات کی علّت اول بھی سمجھتے ہیں اور خدا کی تخلیقی قوت (الحق المخلوق بہ) بھی قرار دیتے ہیں وہ اسے قطب الاقطاب بھی کہتے ہیں جو اسمٰعیلیوں کے امام کی طرح

---

[1] "ابن عربی"

ہر زمانے میں حلول کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔ وہ اسے انسانِ کامل کا
نام بھی دیتے ہیں۔"
تو و شیخ اکبر فصوص الحکم میں فرماتے ہیں :
" آدم سے ہماری مراد وہ نفسِ واحدہ ہے جس سے یہ نوعِ انسان پیدا ہوئی ہے۔
جس کو بعض لوگ وحدت و حقیقتِ محمدیہ کہتے ہیں۔ انا من نور اللہ و کلھم
من نوری۔ جس کے مظاہر عین الاعیان اور روح الارواح ہیں۔ اس سے یہ
آیت دلالت کرتی ہے یا ایھا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من
نفس واحدۃ الخ ۔۔۔ ۔ سرِ ذاتِ محمد فردیت ہے کیونکہ آپ اس نوع
انسانی کے کامل ترین فرد ہیں۔ لہٰذا حقیقتاً نبوت آپ ہی سے شروع ہوتی
اور آپ ہی پر ختم ہوئی۔ آپ نبی تھے اور آدم ہنوز آب و گل میں تھے۔ اپنی نشئت
اور خلقت عنصری کے لحاظ سے خاتم النبیین ہیں اور اول افراد کا تین کا عدد ہے
اس کے سوا جتنے افراد ہیں وہ اسی فردِ اول سے صادر ہیں۔ لہٰذا رسول اللہ
اپنے رب پر پہلی دلیل ہیں۔ حضرت کو اللہ تعالیٰ نے جوامع الکلم یعنی کلیات و
اصول عطا کئے۔ وہ جوامع الکلم کیا ہیں۔ حقائق و متنیات اسمائے آدم ہیں۔ جس
طرح قیاس میں تثلیث ہے یعنی اصغر، اوسط، اکبر یا صغریٰ، کبریٰ، نتیجہ۔ اسی
طرح آپ میں بھی تثلیث ہے (۱) احدیت (۲) وحدت (۳) عین الاعیان یا
معلوم کلی اجمالی۔ (فصِ حکمت فردیہ بکلمہ محمدیہ)

بقولِ عفیفی "ابن عربی کے ہاں لوگس کئی معنوں میں استعمال ہوا (۱) لوگس بحیثیت حقیقت الحقائق
کے۔ یہ اس کی مابعد الطبیعی صورت ہے (۲) لوگس بحیثیت حقیقت المحمدیہ کے۔ یہ اس کا متصوفانہ
پہلو ہے۔ اور (۳) لوگس بحیثیت انسانِ کامل کے۔ یہ اس کا انسانی پہلو ہے۔"

عبدالکریم الجیلی نے انسانِ کامل کا یہ تصور ابنِ عربی ہی سے مستعار لیا ہے وہ "انسانِ کامل"

میں لکھتے ہیں :

"جاننا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ تجھ کو نگاہ رکھے کہ انسانِ کامل وہ قطب ہے جس پر اوّل سے آخر تک وجود کے فلک گردش کرتے ہیں اور وہ جب سے وجود کی ابتدا ہوئی اس وقت سے لے کر ابدالآباد تک ایک ہی شے ہے پھر اس کے لئے رنگارنگ لباس ہیں اور کنیسوں اور گرجوں میں ظاہر ہوتا ہے اور با عتبار لباس کے اس کا ایک نام رکھا جاتا ہے، کہ دوسرے لباس کے اعتبار سے اس کا وہ نام نہیں رکھا جاتا۔ اس کا اصلی نام محمدؐ ہے اور اس کی کُنیت ابوالقاسم اور اس کا وصف عبداللہ اور اس کا لقب شمس الدین ہے۔"

اقبالؔ نے ابنِ عربی کا حقیقت المحمدیہ کا یہ تصور من وعن عبدہٗ کے نام سے جاوید نامے میں پیش کیا ہے۔

زندہ رود :

صد جہاں پیدا دریں نیلی فضاست ہر جہاں را اولیا و انبیاست

غالبؔ :

نیک بنگر اندریں بود و نبود پے بہ پے آید جہاں ہا در وجود
ہر کجا ہنگامۂ عالم بود رحمۃ اللعالمینے ہم بود
خلق و تقدیر و ہدایت ابتداست رحمۃ اللعالمینی انتہاست . . .

حلاجؔ :

ہر کجا بینی جہانِ رنگ و بو آنکہ از خاکش بروید آرزو
یا ز نورِ مصطفےٰ او را بہاست یا ہنوز اندر تلاشِ مصطفےٰ است

زندہ رود :

از تو پرسم گرچہ پرسیدن خطاست سرّ آں جوہر کہ نامش مصطفےٰ است
آدمے یا جوہرے اندر وجود آنکہ آید گاہے گاہے در وجود

حلاج :

پیشِ او گیتی جبیں فرسودہ است | خویش را خود عبدہٗ فرمودہ است
عبدہٗ از فہم تو بالاتر است | زانکہ او ہم آدم و ہم جوہر است
جوہرِ او نے عرب نے اعجم است | آدم است و ہم ز آدم اقدم است
عبدہٗ صورت گرِ تقدیر ہا | اندرو ویرانہ ہا تعمیر ہا
عبدہٗ ہم جاں فزا ہم جانستاں | عبدہٗ ہم شیشہ ہم سنگِ گراں
عبد دیگر عبدہٗ چیزے دگر | ما سراپا انتظار او منتظر
عبدہٗ دہر است دہر از عبدہٗ ست | ما ہمہ رنگیم او بے رنگ و بوست
عبدہٗ با ابتدا بے انتہا ست | عبدہٗ را صبح و شام ما کجاست
کس ز سرِ عبدہٗ آگاہ نیست | عبدہٗ جز سرِ الا اللہ نیست
لا الٰہ تیغ و دمِ او عبدہٗ | فاش تر خواہی بگو ہُو عبدہٗ
عبدہٗ چند و چگونِ کائنات | عبدہٗ رازِ درونِ کائنات
مُدعا پیدا نگردد زیں دو بیت | تا نہ بینی از مقامِ ما رمیت

اقبال کے اس 'عبدہٗ' میں حلاج کے 'ہو ہو' اور ابنِ عربی کی 'حقیقت المحمدیہ' کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ ابنِ عربی ذاتِ رسالت آبؐ اور حقیقت المحمدیہ کو ایک دوسرے سے مختلف سمجھتے تھے۔ اقبال یہی تفریق عبد اور عبدہٗ میں روا رکھتے ہیں ابنِ عربی کی 'حقیقت المحمدیہ' اور عبدالکریم الجیلی کے 'انسانِ کامل' کی طرح وہ عبدہٗ کو آدم سے اقدم سمجھتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ عبدہٗ جوہر ہے صورت گرِ تقدیر ہے۔ دہر ہے۔ بے رنگ و بو ہے۔ بے انتہا ہے اور پھر جوش میں آ کر پکار اٹھتے ہیں کہ ہو عبدہٗ، عبدہٗ خدا ہے۔ یہ وہی حلول کا آریائی تصور ہے جو ہیریقلیتس، فلو، نو فلاطونیوں اور عیسائیوں کے 'لوگس' اور 'کلمہ' کے مختلف روپ بدلتا ہوا اقبال تک پہنچا۔ یاد رہے کہ ابنِ عربی نے یہ تصور حلاج سے[1] اخذ کیا تھا۔

---

[1] عفیفی 'ابنِ عربی'

اور حلّاج کا حلولیہ ہونا ثابت ہے حلّاج نے اوتار اور حلول کے تصوّرات ہندوستان سے ہی لئے تھے۔ مولانا سید سلیمان ندوی فرماتے ہیں[1]:

"وحدت الوجود کا مسئلہ کسی نہ کسی شکل میں ہر قوم میں موجود تھا بعض یونانی فلاسفر ایک معنی میں اس کے قائل تھے اسکندریہ کا نو فلاطونی فرقہ اس کا معتقد تھا۔ پُرانے یہودیوں اور عیسائیوں میں بھی یہ خیال موجود تھا۔ ہندو ویدانت کی پوری عمارت اسی تخیل پر قائم ہے۔ اور بعض مسلمان صوفیوں میں بھی اس کی پُرجوش تلقین پائی جاتی ہے۔ گو کہ وحدت الوجود کے اندر خود بہت سے مختلف معنی ہیں اور اس ایک وحدت کی بھی بکثرت تشریحیں کی گئی ہیں۔ یہاں تک کہ ایک تشریح کے مطابق وہ "حلول" کا مرادف و ہم معنی بن گیا ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ مسلمانوں میں ابن عربی ہی سب سے پہلے شخص ہیں جنھوں نے اس عقیدے کی سب سے پُرزور حمایت کی ہے اور وہ اسپین کے باشندے تھے اور کبھی ہندو فلاسفی سے ان کو دوچار ہونے کا موقع نہیں ملا۔ اس لئے یہ سمجھا جاتا ہے کہ ہندو ویدانت سے نہیں بلکہ نو فلاطونی فلسفہ سے متأثر تھے لیکن جہاں تک حسین بن منصور حلّاج کا تعلق ہے یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ جس وحدت الوجود کا مدّعی تھا وہ معتبر محتاط مسلمان صوفیوں کا وحدت الوجود نہیں بلکہ وہ حلول یعنی ایک قسم کے ہندو اوتار کے مسئلے کا قائل تھا۔ اس کی تفصیل اس کے پُرانے تذکرہ نویسوں نے پوری طرح کی ہے۔ اور خود اس کی تصنیف "کتاب الطواسین" سے بھی ثابت ہے ـــــ اس کے بعد یہ بھی ثابت ہے کہ وہ ہندوستان کے جادو منتر اور کرتب سیکھنے یا جیسا کہ بعض کہتے ہیں اپنے مذہب کی تبلیغ کیلئے ہندوستان آیا تھا اس لئے عجب نہیں کہ وہ یہیں سے اپنا مسئلہ وحدت الوجود عراق لے گیا ہو۔"

موسیو میسے نوں نے "کتاب الطواسین" کے مقدمے میں لکھا ہے کہ حلّاج نے ہندوستان

---

[1] "عرب و ہند کے تعلقات"

کا سفر سمندر کے راستے سے کیا تھا اور شمالی ہند اور ترکستان کے راستے سے واپس گیا تھا موسیو موصوف کہتے ہیں کہ منصور حلاج کا نظریہ یہ تھا کہ تکوین و تخلیق سے پہلے خدا اپنی وحدت میں مستغرق تھا۔ اور اپنے ہی جوہر کے ساتھ محوِ گفتگو تھا۔ اس حالتِ انفراد میں اور اپنے حُسن کے مشاہدے سے عشق کا ظہور ہوا۔ عشق نے اس کے اسماٗ و صفات کو جسم دیا۔ وفورِ مسرت کی حالت میں اس کے اسماء و صفات سے آدم کی شکل میں پرتَو کا ظہور ہُوا اس طرح آدم میں لاہوت ناسوت بن کر جلوہ فگن ہُوا۔ خُدا ہی نے آدم میں اپنی رُوح پھُونکی تھی۔ جس طرح ہندوؤں کے خیال کے مطابق پُرش نے بودھی میں اپنی رُوح پھُونکی تھی۔

اقبال نے 'نرگس' کا نظریہ ابن عربی اور منصور سے اخذ کرنے پر اکتفا نہیں کیا۔ اب وہ کھلم کھلا منصور سے استفادے کی دعوت دینے لگے۔ 'ارمغان حجاز' میں "انا الحق" کے زیرِ عنوان فرماتے ہیں:

به آں ملت انا الحق سازگار است | که از خونش نم ہر شاخسار است
نهاں اندر جلال او جمالے | که او را نه سپہر آئینه دار است
بجامِ نو کہن مے از سبو ریز | فروغِ خویش را بر کاخ و کو ریز
اگر خواہی ثمر از شاخِ منصور | به دِل لا غالب الا اللّٰه فرو ریز

خطبات میں انا الحق کی تشریح نظریۂ خودی کے رنگ میں کی تھی۔ یہاں کہتے ہیں کہ مسلمانوں کو شاخِ منصور سے پھل توڑنا چاہیئے۔ کسی زمانے میں اقبال صوفیہ کی الٰہیات کو الحاد آمیز سمجھتے تھے۔ ایک خط میں نیاز الدین خاں کو لکھا:

" تصوّف کے ادبیات کا وہ حصہ جو اخلاق و عمل سے تعلّق رکھتا ہے نہایت قابلِ قدر ہے کیونکہ اس کے پڑھنے سے طبیعت پر سوز و گداز کی حالت طاری ہوتی ہے۔ فلسفہ کا حصّہ محض بے کار ہے اور بعض صورتوں میں میرے خیال کے مطابق تعلیمِ قرآن کے مخالف۔ "

لیکن جب الٰہیاتِ اسلامیہ کی تشکیلِ جدید کے لئے قلم اٹھایا تو وہ صوفیۂ وجودیہ کی الٰہیات

کو اپنانے پر مجبور ہو گئے۔ اُن کے سَرَیان کی ترجمانی جدید فلسفۂ ارتقا، کی روشنی میں کی۔ اور ابن عربی، عراقی، منصور حلاج، شیخ شہاب الدین سُہروردی مقتول اور شیخ بایزید بسطامی جیسے مشاہیر صوفیۂ وجودیہ سے بلا تکلف اخذ و استفادہ کرنے لگے۔

اِن حقائق و شواہد سے اس امر کا ثبوت بہم پہنچتا ہے کہ اقبالؔ کے فکر و نظر کا آغاز بھی وحدت الوجُود اور سَرَیان سے ہوا تھا اور انجام بھی وحدت الوجود اور سَرَیان ہی پر ہُوا۔

# اِقبال اور تقابلِ عقل و وجدان[1]

عقل و وجدان کا تقابل[2] فلسفے کا ایک معرکہ آرا مسئلہ سمجھا جاتا ہے۔ اہلِ فکر و نظر اور اصحابِ کشف و باطن کا اس بارے میں اختلاف رہا ہے کہ حقیقتِ اُولیٰ کا ادراک عقل و خرد سے کیا جا سکتا ہے یا اِشراق و شہود سے۔ جیسا کہ لفظِ فلسفہ کے لغوی معنیٰ سے ظاہر ہے اکثر فلاسفہ عقلی استدلال کو مؤثر اور بکار آمد سمجھتے رہے ہیں۔ فیثاغورس اور افلاطون بھی جن کے ہاں کشف و شہود کے تصورات ملتے ہیں، عقل و خرد پر اعتمادِ کامل رکھتے تھے۔ چنانچہ افلاطون کے نظریۂ عیون[3] کی بنیاد عقلی استدلال پر استوار کی گئی ہے اس نے عیون کی خصوصیات پر بحث کرتے ہوئے

---

[1] انگریزی میں اسے Reason اور Intuition اور جرمن میں اسے Verstand اور Vernunft کا تقابل کہتے ہیں۔ نیٹشے کے ہاں Apollonian اور Dionysian اور فرائڈ کے ہاں Reality-Thinking اور Pleasure-Thinking کا تقابل، اسی کی مختلف صورتیں ہیں۔

[2] کروچے بھی انسان کے نظریاتی عمل کو دوگونہ قرار دیتا ہے۔ وجدانی اور منطقیاتی۔ پہلا عمل آرٹ کی تخلیق پر منتہی ہوتا ہے اور دوسرا سائنس اور فلسفہ کی تشکیل پر۔

[3] Ideas

کہا ہے کہ صرف عقل ہی عیوں کا اِدراک کر سکتی ہے یہ قول بھی اس سے یادگار ہے کہ "کسی شخص کی اس سے بڑھ کر بد نصیبی کیا ہوگی کہ وہ عقل وخرد کا دشمن بن جائے"

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ اقوامِ عالم میں سب سے پہلے فلاسفۂ یونان نے عقل و خرد کو بروئے کار لا کر صنمیاتی خرافات و اوہام کے دبیز پردے چاک کئے تھے اور مظاہرِ قدرت کے اسباب پر تحقیقی نگاہ ڈالی تھی۔ اس لئے انھیں بجا طور پر فلسفہ کے ساتھ نظری سائنس کا بانی بھی سمجھا جاتا ہے۔ جب فلپ شاہِ مقدونیہ نے یونانی ریاستوں کی متحدہ فوج کو شکست دے کر ان کی آزادی کا خاتمہ کر دیا تو اہلِ یونان میں سیاسی غلامی کے ساتھ فکری تنزل کا آغاز بھی ہوا۔ چنانچہ ارسطو کی وفات کے بعد صدیوں تک سرزمینِ یونان سے کوئی بھی صفِ اوّل کا فلسفی نہیں اُٹھا۔ رومتہ الکبریٰ کے دورِ تسلّط میں رواقیین اور ابیقوریوں نے اپنی کوششیں زیادہ تر اخلاق و کردار کی اصلاح تک محدود رکھیں۔ سکندریہ کے بین الاقوامی شہر میں فلاطینوس نے نو اشراقیت کی بنیاد رکھی۔ اُس کا نظریہ بے شک باطنی اور عرفانی ہے لیکن اس نے ہمیشہ عقل و خرد کا احترام ملحوظ رکھا اُس کا مشہور قول ہے "صرف عقل ہی زندگی کو جادو کے اثرات سے محفوظ رکھ سکتی ہے"۔ اُس کے عقلیاتی رجحان کا اس سے بڑا ثبوت کیا ہوگا کہ اُس کے خیال کے مطابق ذاتِ محض سے پہلا اشراق عقل کا ہُوا۔ اور عقل سے روح کا اشراق ہُوا۔ دنیائے اسلام میں نو اشراقیت کو ہمہ گیر مقبولیت نصیب ہوئی چنانچہ حکمائے اسلام میں اخوان الصفا۔ فارابی۔ ابن سینا وغیرہ کے افکار پر نو اشراقیت کا رنگ غالب ہے۔ فلاسفۂ اسلام نے عقل کو نفسِ ناطقہ[1] کا نام دیا۔ اور تمام قوائے ذہنی و روحانی پر اس کی سیادت تسلیم کی۔ شیخ الاشراق شہاب الدین سہروردی مقتول فرماتے ہیں:
"نفسِ ناطقہ تمام قوائے بدن کا رئیس ہے"[2]۔ اندلس کے مشہور فلسفی ابن الطفیل کے افسانے "حیّ ابن یقظان" کا مرکزی خیال بھی یہی ہے کہ نفسِ ناطقہ کی ورزش اور

---

[1] ارسطو کی Rational Soul کا ترجمہ ہے۔

[2] حکمت الاشراق۔

تکمیل تمام انسانی کوششوں کا مقصود و منتہیٰ ہے۔ اور اسی کے طفیل انسان کو اشرف المخلوقات کا منصب و مرتبہ بخشا گیا ہے۔ ابنِ رُشد کا قول ہے کہ "فلاسفہ کی طرح حقائق الاشیا کا مطالعہ کرنا پاکیزہ ترین عبادت ہے۔" وہ صوفی کی ریاضت اور مجاہدے کو بے سُود سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ صرف تفکّر و تعمق سے اِنسان معرفتِ تامہ حاصل کر سکتا ہے۔ ابنِ رُشد نے غزالی کی کتاب "تہافتہ الفلاسفہ" کا جواب "تہافتہ التہافتہ" کے عنوان سے لکھا اور اس میں غزالی کو "مرتدِ فلسفہ" کا لقب دے کر کہا کہ جیسا کہ غزالی کا خیال ہے ریاضت سے عرفان نصیب نہیں ہو سکتا اِس مقصد کے لئے تفکّر و تدبّر کو بروئے کار لانا چاہیئے۔ اسی کتاب میں وہ غزالی کے خیالات کی تردید کرتے ہوئے لکھتا ہے :

> "ہمارا خیال یہ ہے کہ اِس کتاب کے چھپے ہوئے زہر کو روزِ روشن کی طرح کھول کر رکھ دیں۔ گو اس میں یہ اندیشہ ہے کہ جن لوگوں نے ہماری مادرِ علمی فلسفہ پر ظلم کیا ہے۔ ان کے غیظ و غضب کا نشانہ ہمیں بھی بننا پڑے گا۔"

ابنِ سینا نے بھی "اشارات" اور "شفا" میں عقل و خرد کو اپنا رہبر قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر علی اکبر سیاسی اپنی تالیف "علم النفس ابن سینا و تطبیق آں با رواں شناسیِ جدید" میں لکھتے ہیں :

> "نظرِ عرفانیِ ابن سینا در بارہ چگونگیِ حصولِ معرفت و وصول بحق بہ نحوِ اجمال بیاں گردید۔ اینک باید دانست کہ بزرگ ترین ایرادی کہ دریں مورد بر حکیم کردہ اند این است کہ اِدراک کلیّہ امور را توسطِ عقل ممکن پنداشتہ و حتّیٰ برائے وصُول بحق و درکِ ذاتِ ذوالجلال او، راہِ عقل و استدلال یعنی فلسفہ را بر اشراقِ شہود و وجد و حال یعنی بر عرفان دائمی ترجیح دادہ بر خلافِ نظرِ صوفیاں کہ عقل را محدود و پاہائی استدلالیاں چوبین و بے تمکیں می شمارند و معتقد ند کہ جستجو بوسیلہ صفاءِ روح بر اثر ریاضات و جذبہ الٰہی بہ شہودِ حقائق نتواں رسید عمل کردہ است۔"

حکماءِ اسلام کے علاوہ مشاہیرِ متکلّمین بھی عقلی استدلال سے کام لیتے رہے معتزلہ علانیہ عقل کو مذہب کا معیار کہتے تھے۔ اشاعرہ نے معتزلہ کے خلاف قلم اُٹھایا تو منطقی استدلال سے ہی ان کے خیالات کا ردّ لکھنے کی کوشش کی۔ دنیائے اسلام میں خرد دشمنی کی تحریک کا آغاز غزالی سے ہوا۔ جس نے عقلیاتی طرزِ تحقیق کو ناقابلِ اعتماد قرار دیا اور کہا کہ ادراکِ حقیقت کے لئے وجد و حال اور کشف و اشراق کا دامن تھامنا ضروری ہے۔ چنانچہ غزالی کی کتابوں کی اشاعت سے ہر کہیں یہ خیال عام ہو گیا کہ عقل و خرد اور تفکر و تفلسف کی راہ الحاد و زندقہ کی راہ ہے۔ تاتار کے خروج اور خلافتِ عباسیہ کے خاتمے کے ساتھ دنیائے اسلام میں سیاسی، اخلاقی اور ذہنی تنزل کا دَور دورہ ہو گیا۔ اور حرّیتِ فکر و نظر کے استیصال کے ساتھ مسلمانوں کے ذہن و دماغ پر فکری جمود اور اندھی تقلید کا تصرف ایسا محکم ہوا کہ آج تک باقی و برقرار ہے۔

ازمنۂ وسطیٰ کے عیسائی متکلّمین مسلمان حکماء کی طرح عقلی استدلال سے مذہبی عقائد کی توثیق و تصدیق کا کام لیتے تھے۔ ابیلارڈ، ڈنسکوٹس، طامس اکوئنس نے اسی طرزِ تحقیق کو اختیار کیا۔ اہلِ مغرب کی خوش قسمتی سے چودھویں اور پندرھویں صدیوں میں تحریک احیاء العلوم برپا ہوئی۔ اور فلاسفۂ یونان کی اصل تصانیف کے ترجمے کئے گئے۔ جن کی اشاعت نے اہلِ مغرب کو آزادیٔ فکر و نظر سے روشناس کرایا۔ انھوں نے کلیسائے روم کی ذہنی غلامی کا جوا اُتار پھینکا۔ اور جدید تحقیقی علوم کی بنیاد رکھی۔ کوپرنیکس، گلیلیو، کپلر اور نیوٹن کے حیرت انگیز انکشافات نے اہلِ مغرب کے ذہن و دماغ میں ایک ہیجان عظیم پیدا کیا۔ اور سائنٹفک تحقیق کو بیش از بیش تقویت بہم پہنچی۔ تحریکِ احیاء العلوم نے عقلیت کی جس تحریک کو پروان چڑھایا تھا وہ اٹھارہویں صدی کے نصف آخر تک نقطۂ عروج کو پہنچ گئی۔ فرانسیسی قاموسیوں نے جن میں والٹیر، دیدرو، منتسکو، کندرسے

---

[1] ملّا محسن فانی کشمیری نے دبستانِ مذاہب میں تعلیم وہم کے زیرِ عنوان بحثِ ادیان لکھی ہے جس میں مختلف مذاہب کے پیرو اپنے اپنے مذاہب کی صداقت کا اثبات کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ عقل کو حکم مقرر کیا گیا ہے اور ملّا محسن فانی اسے "نبی کامل، رسول فاضل، صاحب ناموسِ اکبر۔ حضرتِ عقل علیہ السلام" کہتے ہیں۔

اور کیپنے قابلِ ذکر ہیں، اس خیال کا اظہار کیا کہ معاشرۂ انسانی کے تمام عقدے صرف عقلی اندازِ نظر سے سلجھائے جا سکتے ہیں۔ کنڈورسے نے پیش گوئی کی کہ انسان ایک نہ ایک دن مثالی معاشرے کی تشکیل میں کامیاب ہو کر رہے گا۔ یہ وہ زمانہ ہے جب بقول سپنگلر مغرب کی تہذیبِ جدید معراجِ کمال تک جا پہنچی تھی۔ اس کا خیال ہے کہ اٹھارہویں صدی کے خاتمے کے ساتھ تمدنِ مغرب میں تنزل کا آغاز ہوا۔ اور یہ عمل آج تک جاری ہے۔

مغرب کے تمدنِ جدید کے تنزل کا پہلا نقیب روسو ہے جو رومانیت کے ساتھ صحرائیت اور بدویت کا داعی بھی تھا۔ اس نے تاریخ مغرب میں پہلی بار بڑے جوش و خروش کے ساتھ اس تخریبی نظریے کی تبلیغ کی کہ عقل و خرد کی زندگی غیر فطری زندگی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ علوم و فنون کی ترقی نے انسان کو فطرت سے دور کر دیا ہے۔ اس کے خیال میں انسان کے تمام سیاسی، معاشی، عمرانی اور تعلیمی عقدوں کا واحد حل یہ ہے کہ وہ دوبارہ بدوی اور صحرائی بود و ماند اختیار کر لے اور فطرت سے از سرِ نو اپنا قلبی رابطہ قائم کرنے کی کوشش کرے۔ اس نے کہا۔ "مجھے یہ کہنے میں میں چنداں باک محسوس نہیں ہوتا کہ تفکر و تدبر خلافِ فطرت ہے اور مفکر ایک ذلیل حیوان ہے۔"

روسو کی رومانیت اور خرد دشمنی نے انیسویں صدی کے جرمن مثالیت پسندوں کو متاثر کیا۔ کانٹ عقل اور وجدان دونوں کو اہم سمجھتا تھا اس کے متبعین میں شوپنہائر نے دعویٰ کیا کہ ایک قسم کا اندھا آفاقی ارادہ ہی حقیقتِ اولیٰ ہے۔ چنانچہ شوپنہائر سے ارادیت[1] کا آغاز ہوتا ہے۔ جس کی بنیاد خرد دشمنی پر اٹھائی گئی تھی۔ شوپنہائر نے کہا کہ انسان میں عقل فائق نہیں ہے بلکہ لاشعوری ارادہ فائق ہے اور انسانی عقل و خرد ارادۂ حیات کے ہاتھوں میں ایک بے جان آلے کی مانند ہے۔ برگساں، فرائڈ، برنارڈ شا، میک ڈوگل، جیمز وارڈ، ولیم جیمز وغیرہ بھی ارادے اور جبلت کو عقل و فکر پر فوقیت دیتے ہیں۔ لیکن ان میں سوائے برگساں کے کسی نے وجدان کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھا۔

اقبال ارادیت کے اسی مکتبِ فکر سے متاثر ہوئے تھے۔ ان کا نقطہ نظر فلسفیانہ نہیں تھا۔

---

[1] Voluntarism

بلکہ متصوفانہ اور متکلمانہ تھا۔ انھوں نے برگساں سے بطورِ خاص اخذ و استفادہ کیا ہے اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ برگساں بھی ایک صوفی ہے اور اس کا نظریہ ارتقائے تخلیقی وحدتِ وجود ہی کی بدلی ہوئی صورت ہے جس سے اقبال بخوبی مانوس تھے۔ دوسری یہ کہ اس نے وجدان کی ہمہ گیر کارفرمائی پر زور دیا ہے اور خرد کو ادراکِ حقیقت کے ناقابل قرار دیا ہے یہی خیال صوفیۂ وجودیہ کا بھی تھا۔ برگساں نے البتہ اپنے نظریے کی تصدیق و توثیق کے لئے اصولِ حیاتیات سے استناد کیا ہے جس سے اس کے افکار پر سائنٹفک ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔ اقبال بھی الٰہیات کو سائنٹفک بنیادوں پر نئے سرے سے مرتب کرنا چاہتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اس کوشش میں برگساں کے ارتقا اور زمان کے نظریات ان کے لئے مفیدِ مطلب ثابت ہوں گے ان وجوہ کی بنا پر ان کے ہاں عقل و وجدان کا تقابل کم و بیش اسی صورت میں موجود ہے جو برگساں کے افکار کا مابہ الامتیاز ہے۔

برگساں کے عقل و وجدان کے تقابلی فلسفے کو سمجھنے کے لئے اس بات کا ذہن نشین کر لینا ضروری ہے کہ برگساں نے وجدان کو جبلت کے مفہوم میں استعمال کیا ہے وہ کہتا ہے[1]:

"وجدان وہ جبلت ہے جسے اپنا شعور ہو گیا ہو۔ اور جو اپنے مقصد سے آگاہ ہو کر اس کی توسیع کا باعث ہو سکے۔"

یہاں جبلت سے برگساں کی مراد وہی حیوانات کی جبلت ہے۔ ایک اور جگہ وہ وجدان کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے :

"یہ ایک قسم کی عقلیاتی ہمدردی ہے جس کی مدد سے ایک شخص کسی چیز کے بطون میں جگہ پا لیتا ہے تاکہ وہ اپنے آپ کی مطابقت اس چیز کے بے نظیر عنصر سے، جو ناقابلِ اظہار ہے، کر سکے۔"

دوسری جگہ وجدان کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے :-

"ایک قسم کی عقلیاتی ہمدردی جس کی مدد سے ایک شخص کسی شے کی کنہ تک پہنچ جاتا

---

[1] Clifford Barret : Philosophy

ہے۔ اور اس کی اس انفرادی خصوصیّت کو پالیتا ہے جو ناقابلِ بیان ہوتی ہے"۔

اِن اقتباسات سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ حیوانات کی جبلت اور وجدان میں کوئی فرق ہے تو یہی ہے کہ وجدان میں خود آگاہی کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ جس سے وہ اشیاء کے بطون کا ادراک کر لیتا ہے۔ یہ خود آگاہی، ظاہر ہے کہ جبلّت پر عقل کے عمل کرنے ہی سے پیدا ہو سکتی ہے اور ہر ذی شعور اور ذی عقل اس سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ چونکہ حیوانات عقل سے محروم ہیں اس لئے ان کی جبلّت اصلی اور قدرتی شکل وصورت میں موجود ہوتی ہے۔ انسان میں البتہ عقل وفکر کی کارفرمائی جبلّت کو وجدان میں تبدیل کرتی رہتی ہے۔ اس صورت میں جس انسان میں عقل وخرد کا عمل جبلّت پر جتنا محکم اور مسلسل ہوگا اتنا ہی زیادہ وجدان کا وہ مالک ہوگا۔ گویا وجدان وہ جبلّت ہے جسے عقل وخرد نے شستہ ورفتہ کر دیا ہو۔ لیکن برگساں اس پر اکتفا نہیں کرتا وہ کہتا ہے کہ وجدان عقلِ انسانی کی تکمیل کرتا ہے اور اشیاء کے اندر ایسے عناصر کا ادراک کر لیتا ہے جو ناقابلِ اظہار ہوتے ہیں اور عقل کی گرفت میں نہیں آسکتے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں اس کے فلسفے میں باطنیت اور تصوّف کا عنصر داخل ہوتا ہے۔ فرینک تھلی تاریخِ فلسفہ میں لکھتے ہیں :

"خرد دشمن تحریک کا سب سے دل چسپ اور ہر دل عزیز مفکّر برگساں ہے رُومانیوں، نتائجیّت پسندوں اور صوفیوں کی طرح اس کا عقیدہ ہے کہ سائنس اور منطق ادراک حقیقت سے قاصر ہیں۔ زندگی اور حرکت وتغیّر کے مقابلے میں عقلی استدلال بے کار ہے۔ سائنس صرف میکانکی، بے حس اور جامد اعمال واشیاء کا جائزہ لے سکتی ہے۔ عقل جوششِ حیات کے ہاتھ میں محض ایک آلے کی حیثیت رکھتی ہے۔ وجدان زندگی ہے، حقیقی زندگی، وجدان خود آگاہ شائستہ اور روحانیّت آمیز جبلّت ہے۔"

برگساں کے بقول عقل ہی جبلّت میں خود آگاہی کی صلاحیت پیدا کرتی ہے۔ اس صورت میں یہ سوال پیدا ہوگا کہ وجدان ایسی باتوں کا ادراک کیسے کر سکتا ہے جو عقل کی گرفت سے

ماورا ہوں۔ صوفیہ وجودیہ کی طرح برگساں بھی اس بات کا مدعی ہے کہ اُس کے پاس کوئی ایسی پُراسرار چیز بھی ہے جو فلاسفہ اور سائنسدانوں کے پاس نہیں ہے۔ ڈاکٹر عشرت حسین لکھتے ہیں :

" برگساں کا فلسفہ دراصل قدیم تصوف ہی کی نئی ترجمانی ہے۔ اس نے صرف یہ کیا ہے کہ وجدان کو حیوانات کی جبلتوں سے وابستہ کردیا ہے۔ جس سے اس کے نظریات پر سائنٹفک ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ عقل وشعور کے مشاہدے کو وہ مکانی قرار دیتا ہے اور وجدانی مشاہدے کو مرور محض سے مخصوص کردیتا ہے۔" (مابعد الطبیعیاتِ اقبال)

لارڈ برٹرنڈرسل فلسفۂ برگساں پر تنقیدی تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

" برگساں کے فلسفے کا غالب حصہ محض روایتی تصوف پر مشتمل ہے جسے مقابلۃً نئی زبان میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ خیال کہ عقلی نقطۂ نظر سے اشیاء ایک دوسری سے مختلف دکھائی دیتی ہیں، پارمی نائڈیس سے لے کر بریڈلے تک مشرق ومغرب کے ہر صوفی کے نظریے میں دکھائی دیتا ہے۔ برگساں نے دو طریقوں سے اس خیال میں ندرت پیدا کی ہے۔ اولاً وہ وجدان کو حیوانات کی جبلت سے متعلق کردیتا ہے یہ خیال اس کے نظریات کو سائنٹفک رنگ دیتا ہے۔ ثانیاً وہ "مکان" اشیاء کے انِ باہمی تباین کو قرار دیتا ہے جو عقل کو بظاہر دکھائی دیتا ہے۔ اور "زمان" کو اشیاء کا ربطِ باہم کہتا ہے جو وجدان پر منکشف ہوتا ہے۔ اس کے افکار کی ہردلعزیزی کا باعث اس کا نظریہ جوشش حیات ہے۔ اس کی سب سے بڑی جدت یہ ہے کہ اس نے تصوف پر ارتقاء اور حقیقتِ زماں کا پیوند لگادیا ہے۔"

اقبال بھی ایک صوفی ہیں جو متصوفانہ افکار کی تشریح برگساں کے رنگ میں کرکے انھیں نئی شکل وصورت دینا چاہتے ہیں۔ "تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ" کے پہلے خطبے میں عقل ووجدان کے تعلقِ باہم پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

"ہمارے دوسرے احساسات کی طرح صوفیانہ احساس میں بھی تعقل کا ایک عُنصر شامل رہتا ہے۔ اور میں سمجھتا ہوں یہی مشمول تعقّل ہے۔ جس سے بالآخر اس میں فکر کا رنگ پیدا ہوتا ہے۔ دراصل احساس کا اقتضا بھی یہ ہے کہ اس کا اظہار فکر کے پیرائے میں کیا جائے۔"

اِن الفاظ میں وہ برگساں کی عقلیاتی ہمدردی کا تصور نئے پیرائے میں پیش کر رہے ہیں۔ برگساں کہتا ہے کہ وِجدان بذاتِ خود ادراک و ابلاغ سے عاری ہے۔ ضروری ہے کہ پہلے وہ عقل کو اپنے اندر جذب کر لے تاکہ اس کی کیفیات ضبطِ تحریر میں لائی جا سکیں۔ اقبالؔ کہتے ہیں:

"پھر یہ اعتبارِ نوعیت صوفیانہ مشاہدات چونکہ براہِ راست ہی تجربے میں آتے ہیں لہٰذا ان مشاہدات کو دوسروں تک جوں کا توں پہنچانا ناممکن ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے وہ فکر کی بجائے زیادہ تر احساس کا رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔ لہٰذا صُوفی یا پیغمبر جب اپنے شعور کی تعبیر الفاظ میں کرتا ہے تو اسے منطقی قضایا ہی کی شکل دے سکتا ہے۔ یہ نہیں کہ اس کا مشمول من وعن دوسروں تک منتقل کر سکے۔"

یہاں برگساں کا خیال ہی دہرایا ہے۔ البتہ صوفی اور پیغمبر کی وِجدانی کیفیات کا ایک ہی محلِ بحث میں ذکر کر گئے ہیں اور ان کی واردات میں کسی قسم کا فرق روا نہیں رکھا۔ حالانکہ پیغمبر اور صوفی کے احوال و مقامات میں بُنیادی فرق ہے۔ صوفی کے متعلق بے شک یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ باطنی کیفیات کو مِن وعن دوسروں تک منتقل نہیں کر سکتا۔ لیکن پیغمبر کے متعلق یہ بات کہنا اسے اپنے منصب و مقام سے گرا دینے کے مترادف ہے۔ اہلِ مذہب کے خیال میں پیغمبر مُلہَم ہوتا ہے اور اس کا فرضِ اوّلین یہ ہوتا ہے کہ وہ وحیِ یزدانی کو بلاکم و کاست اور مِن وعن مخاطب تک پہنچا دے۔ اس ابلاغ میں قصور یا نقص واقع ہوگا تو وہ اپنے فرض کو کما حقہٗ ادا نہیں کر سکے گا۔ پھر فرماتے ہیں:

"جب صوفی کسی ذاتِ سرمدی سے اتحاد و اتّصال کی بدولت یہ محسوس کرتا ہے

کہ زمانِ متسلسل کی کوئی حقیقت نہیں تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ زمانِ متسلسل سے اس کا تعلق سچ مچ منقطع ہو جاتا ہے اس لئے کہ اپنی یکتائی کے باوجود صوفیانہ مشاہدات اور ہمارے روزمرّہ کے محسوسات و مُدرکات میں کوئی نہ کوئی رشتہ ضرور کام کر رہا ہے۔ جس کا ثبوت یہ ہے کہ صوفیانہ احوال تا دیر قائم نہیں رہتے۔"

یہاں اقبالؔ بھی برگساںؔ کے تتبع میں بقول برٹرنڈ رسل تصوّف پر حقیقتِ زماں کا پیوند لگا رہے ہیں علاوہ ازیں اقبالؔ کا عشق، برگساںؔ کی 'جوشش حیات' کی صدائے بازگشت ہے یعنی ایسی تخلیقی قوتِ حیات جس نے نظامِ حیات کو قائم و برقرار رکھا ہوا ہے۔ اس معاملے میں وہ صوفیۂ وجودیہ کے افکار سے انحراف کرتے ہیں۔ کیونکہ صوفیہ کا عشق نام ہے محبوبِ ازلی سے اتّحاد و وصل کی سخت کوشش کا۔

نظریاتی لحاظ سے برگساںؔ اور اقبالؔ عقلی استدلال اور وجد و حال کے درمیان کوئی حدِ فاصل قائم نہیں کرتے۔ اقبالؔ نے فکر و احساس یا عقل و وجدان کے درمیان نامیاتی رشتے کا ذکر کیا ہے۔ لیکن یہ محض بہ مقتضائے بحث و حُجت ہے۔ فی الحقیقت دونوں عقل پر وجدان کی سیادت کے قائل ہیں۔ برگساںؔ کے ہاں فلسفے کا مقصدِ واحد یہ ہے کہ عقل کو وجدان میں سمو دیا جائے۔ اقبالؔ نے بھی اپنے اشعار میں جا بجا یہ خیال پیش کیا ہے اور برگساںؔ کی طرح بڑے جوش و خروش سے عقل و خرد کی تنقیص کی ہے ؎

| | |
|---|---|
| خرد از راندن محمل فرو ماند | زمامِ خویش دادم در کفِ دل |
| خرد بیگانۂ ذوقِ یقین است | قمارِ علم و حکمت بدنشین است |
| عقل کو تنقید سے فرصت نہیں | عشق پر اعمال کی بنیاد رکھ |
| حیات کیا ہے خیال و نظر کی مجذوبی | خودی کی موت ہے اندیشہ ہائے گوناگوں |
| واند آنکہ نیک بخت و محرم است | زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است |

---

۱؎ فرائڈ کا Eros برنارڈ شا کی Life-Force پمیول نن کی Horme اور برگساںؔ کی Elan Vital کے مفروضات ایک ہی مفہوم میں مستعمل ہیں۔

ہزار بار نکوتر متاعِ بے صبری | ز دانشے کہ دل او را نمی کند تصدیق
یہ عقل جو مہ و پرویں کا کھیلتی ہے شکار | شریکِ شورشِ پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں

راقم کے خیال میں عقل کو شورشِ پنہاں میں شریک کرنے کی دعوت دینا یا جبلّت و وجدان پر اعمال کی بنیاد رکھنا اور زندگی کو خیال و نظر کی مجذوبی قرار دینا حد درجہ خطرناک ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ شورشِ پنہاں پر عقل کا محکم تصرّف قائم کیا جائے۔ اور اعمال کی بنیاد عقل و خرد پر رکھی جائے۔ عقل و خرد پر جبلّت و وجدان کی سیادت کو مندرجہ ذیل شواہد اور حقائق کی بنا پر قبول نہیں کیا جاسکتا۔

۱۔ علمائے ارتقاء و حیاتیات ہمیں بتاتے ہیں کہ سب سے پہلے مادّے سے حیات کا ارتقاء ہوا۔ پھر حیات سے جبلّت کا، پھر جبلّت سے ذہن کا اور پھر ذہن میں تعقّل و تفکر کی صلاحیت پیدا ہوئی۔ برگساں کہتا ہے کہ جب جبلّت عقل کے دخیل ہونے سے خود آگاہ ہوتی ہے تو وجدانی کوائف ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں جبلّت اور عقل سے علیحدہ وجدان کا کوئی وجود نہیں ہوسکتا اور وجدانی کیفیات کو عقل و خرد ہی کی تخلیق تسلیم کرنا پڑے گا۔ نظر بر ایں یہ دعویٰ کرنا کہ وجدان عقل کی تکمیل کرتا ہے ناقابلِ فہم ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عقلی تحقیق اسی نسبت سے معروضی ہوگی جس نسبت سے وہ جبلّت و وجدان کے عناصر سے پاک ہوگی۔ اس کے برعکس وجدانی کیفیات بروئے کار آنے کے لئے ہر مرحلے پر عقل کی محتاج ہیں۔

۲۔ وجدانی کیفیات کا انحصار کسی شخص کے مخصوص رنگِ مزاج Mood پر ہوتا ہے جو بذاتِ خود طبیعت کی افتاد، موسم کی تبدیلی اور ماحول کے گوناگوں اثرات کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے اس لئے اس کے اخذ کئے ہوئے نتائج پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا۔ آلڈس ہکسلے[۱] اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" بہار کے ایک روشن دن کو جب میرا احساس شگفتہ ہو، جب میں محبت کی خوشی سے ہمکنار ہوں اور حالات مساعد ہوں، ہوسکتا ہے کہ مجھے اس بات کا وجدان ہوجائے کہ دنیا میں نیکی ایک بنیادی عنصر کا درجہ رکھتی ہے۔ لیکن جاڑے میں جب مجھے یہ

---

۱۔ A Note on Dogma

احساس ہو کہ تقدیر نے ناحق مجھے جور و ستم کا نشانہ بنا رکھا ہے۔ میری آرزوئیں تشنۂ تکمیل ہوں، میری محبوبہ مجھے دھتا بتا چکی ہو۔ اس وقت بالواسطہ مجھے یہ وجدان ہوگا کہ کائنات اخلاقی لحاظ سے مجھ سے قطعی طور پر بے پروا و بے تعلق ہے۔ ایک رنگِ مزاج کی ترجمانی کو دوسرے رنگِ مزاج کی ترجمانی سے جو اتنی ہی منطقی ہو سکتی ہے کیوں زیادہ معروضی سمجھا جائے۔۔۔ جواب یہ ہوگا کہ ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں، ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ بس، ہمیں وجدان ہوا ہے۔ ہر شخص وہی ترجمانی اختیار کرے گا جو اس کے ذوقی یا گریزاں رنگِ مزاج کے موافق ہوگی۔"

وجدان کے برعکس عقل کے اخذ کردہ نتائج رنگِ مزاج کی تلون کیشی کے محتاج نہیں ہوا کرتے۔

۲۔ وجدانی کیفیات متضاد و متناقض بھی ہو سکتی ہیں مثلاً شیخ اکبر ابن عربی نے وحدتِ وجود کا نظریہ اپنے ذاتی کشف و حال کی بنا پر مرتب کیا تھا۔ شیخ کی طرح دوسرے وجودی صوفیا مولانا رومؒ، عطار، ابن الفارض وغیرہ ذاتی واردات و مکاشفات کے باعث وحدتِ وجود پر اعتقاد رکھتے تھے۔ فلاطینوس کا دعویٰ تھا کہ اسے بارہا ذاتِ محض کے ساتھ اتصال و اتحاد کا تجربہ ہوا ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ مجھے اپنی زندگی میں کئی دفعہ مرورِ محض کا بلا واسطہ مشاہدہ نصیب ہوا ہے۔ ویدانتی بھی جیو آتما اور پرم آتما کے اتحاد کا دعویٰ ذاتی تجربے کی بنا پر کرتے ہیں۔ دوسری طرف ہمہ ازوست یا وحدتِ شہود کے شارح شیخ احمد سرہندی کا دعویٰ ہے کہ انھیں ذاتی کشف و شہود کے باعث اس بات کا انشراح ہوا تھا کہ وحدت الوجود یا ہمہ اوست وہم باطل ہے اور ہمہ ازوست سچا نظریہ ہے۔ لطف یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلوی اس بات کے مدعی ہیں کہ ان کا وجدان وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود، دونوں کی تصدیق کرتا ہے۔ چنانچہ انھوں نے متضاد نظریات میں مفاہمت کی کوشش بھی کی ہے۔ ان حقائق کے پیشِ نظر اقبال کو اس بات کا حق نہیں پہنچتا کہ وہ ابن عربی کے مشاہدات کو تو الحاد و زندقہ قرار دیں اور شیخ احمد سرہندی کے ہمہ ازوست کو اسلامی روح کی توحید سمجھنے لگیں۔ اپنے نقطۂ نظر کی رو سے تو انھیں ویدانتیوں کے نروان کو بھی صحیح تسلیم کرنا

پڑھے گا۔

۴۔ برگساں اور اقبال کے علاوہ اکثر صوفیہ اور ویدانتی یہ کہتے ہیں وجدانی کیفیات ناقابلِ اظہار ہوتی ہیں۔ مولانا روم نے کس حسرت سے کہا ہے ؎

کاشکے ہستی زبانے داشتے تا زِ مستاں پردہ ہا بر داشتے

اے خدا بنما تو جاں را آں مقام کاندراں بے حرف می روید کلام

برگساں کے خیال میں وجدان بذاتِ خود ادراک و ابلاغ سے عاری ہے البتہ جب وہ عقل کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے تو اس کی کیفیات کو ضبطِ تحریر میں لایا جا سکتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ صوفیانہ احساس میں بھی تعقل کا عنصر شامل رہتا ہے"۔ برگساں نے اس عنصر کو "عقلیاتی ہمدردی" کا نام دیا ہے۔ بات یہ ہے کہ وجدانی کیفیات منفرد اور شخصی ہوتی ہیں اس لئے ان میں عمومیت کا رنگ پیدا نہیں ہو سکتا۔ جو انھیں بیک وقت قابلِ فہم بھی بنا دے اور قابلِ اظہار و ابلاغ بھی۔ چنانچہ اظہار و ابلاغ کے لئے وجدان عقل کا محتاج ہے۔ جس طرح موضوع ہیئت سے بے نیاز نہیں رہ سکتا اسی طرح وجدان کے لئے عقل سے بے تعلق و بے پروا رہنا ناممکن ہے۔ عقل ہی باطنی احوال اور وجدانی کیفیات کو لب گویا عطا کرتی ہے۔

۵۔ برگساں اور اقبال کہتے ہیں کہ جبلت اور وجدان ادراکِ حقیقت کے قابل ہیں جبکہ عقل اس کے ادراک سے معذور ہے اگر وہ عقلی استدلال و تفکر سے اس نتیجے پر پہنچے ہیں تو خود ان کے نظریے کے مطابق یہ نتیجہ غلط ہے۔ اگر وجدانی کشف و شہود سے انھوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے تو خود ان کے قول کے مطابق وجدانی کیفیات ناقابلِ اظہار ہوتی ہیں۔ اور عقل کا شمول ہی انھیں قابلِ اظہار بناتا ہے۔ مقامِ غور ہے کہ عقل کا شمول اس نتیجے کی صحت و صداقت کا ضامن کیسے ہو سکتا ہے جب کہ عقل بقول ان کے ادراکِ حقیقت سے قاصر ہے۔ سی ای ایم جوڈ نے سچ کہا ہے کہ عقل کے دشمن بھی اس کی نارسائی اور غلط اندیشی کو ثابت کرنے کے لئے عقلی استدلال ہی سے کام لیتے ہیں اور نتیجتاً خود اپنے نتائج کو غلط ثابت کر دکھاتے ہیں۔

۶۔ جن دلائل سے عقل کو حقائقِ اشیاء کے ادراک کے ناقابل قرار دیا جاتا ہے وہی کشف و وجدان کے خلاف استعمال کئے جا سکتے ہیں۔ عقل کے اخذ کردہ نتائج پر اتفاق رائے کا امکان ہو سکتا ہے لیکن وجدانی کیفیات اکثر متضاد ہوتی ہیں۔ میر ولی الدین فرماتے ہیں:

"قدیم زمانے میں اشراقیہ اور جدید زمانے میں سریّہ (Mystics) اور برگساں جیسے فلاسفہ نے غیب کے علم کے لئے سواس وعقل کو تو قطعاً ناقابلِ علم قرار دیا لیکن "کشف" یا "وجدان" یا "سِرّی ذرائع علم" کے نام سے جس علم کی پناہ پکڑی وہ محض ڈوبتے کو تنکے کا سہارا ہے۔ جو ڈوبنے سے بہرحال نہیں بچا سکتا۔ کیونکہ لا ادریہ[1] اور ارتیابیّہ[2] نے جن دلائل سے انسانی عقل کو حقائق اشیا یا غیب کے علم کے ناقابل قرار دیا ہے وہی دلائل کشف و وجدان کے خلاف استعمال کئے جا سکتے ہیں اور بتلایا جا سکتا ہے کہ عقل کی طرح کشف و وجدان بھی انسانی علم کی کوئی قوت ہے اور عقلی استدلال کی طرح اضافی اور اعتباری ہے اور اس کو ناقابلِ خطا اور یقینی اسی طرح قرار نہیں دیا جا سکتا جس طرح کہ انسانی عقل و استدلال کو نہیں دیا جا سکتا۔"

۷۔ برگساں کا خیال ہے اور اقبال بھی اس سے اتفاق رائے کا اظہار کرتے ہیں کہ وجدانی کیفیات کو چند لمحات سے زیادہ طول نہیں دیا جا سکتا۔ ظاہر ہے کہ نامکمل اور گریزاں ہونے کے باعث باطنی کشف و شہود پر کسی نظریے کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی تا اُسے خارج سے متعلق کیا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ بقول برگساں "اِدھر اُدھر بھٹکنے سے محفوظ نہیں رہ سکتا"۔ اس لئے مجبوراً برگساں کو بھی اپنے نظریے کی شرح و تدوین کے لئے عقلی استدلال سے کام لینا پڑا۔ جس کی بنیادیں زیادہ محکم اور پائدار ہیں۔ عقلی استدلال اور سائنٹفک تحقیق کو چند لمحات تو ایک طرف رہے، کئی مہینوں اور سالوں تک طول دیا جا سکتا ہے اور اس بات کا کوئی اندیشہ نہیں ہوتا کہ وہ

---

ا؎ فلسفہ کیا ہے؟ ۲؎ Agnostic ۳؎ Sceptics

گریزاں ثابت ہوں گے۔ بعض اوقات ایک عقدے کو حل کرنے کے لئے اہلِ علم کئی نسلوں تک روغنِ نیم شبی جلاتے ہیں اور بالآخر اسے حل کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ علمی انکشافات پر دنیا بھر کے سائنس دانوں کا اتفاق ہو جاتا ہے کیونکہ اُن کے نتائج کا ہر وقت تحقیقی جائزہ لیا جا سکتا ہے۔ یہ بات ہم صوفی کی وجدانی کیفیات کے متعلق نہیں کہہ سکتے۔

۸۔ علم کا مواد ( Data ) حسیات ( Sensations ) ہی ہم پہنچاتی ہیں۔ اِس لئے حسیات کے فراہم کئے ہوئے مواد پر وِجدان کی بہ نسبت عقل زیادہ کامیابی سے عمل کر سکتی ہے۔ فلاسفۂ اسلام میں البیرونی کا فلسفہ یہ تھا کہ صرف حسّی ادراکات سے جن میں عقلِ ناطق ترتیب و تنظیم پیدا کرتی ہے، علم حاصل ہو سکتا ہے۔ لارڈ برٹرنڈرسل جو حسیات[۱] کے مسئلہ پر اجتہادی نظر رکھتے ہیں فرماتے ہیں :

برگساں کہتا ہے کہ عقل ماضی کے تجربات کی بنا پر اشیاء کی مشترک خصوصیات کا جائزہ لے سکتی ہے جب کہ وجدان میں ہر تازہ لمحے کی نُدرت اور یکتائی کا ادراک کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہر لمحے میں نُدرت اور تازگی پائی جاتی ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ عقل اس کے فہم سے قاصر ہے۔ صرف بالواسطہ واقفیت ہی سے اس ندرت یا تازگی کا ادراک کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس نوع کی بالواسطہ واقفیت مکمل طور پر حس ( Sensation ) ہم پہنچاتی ہے اور جہاں تک میرا خیال ہے اس کے ادراک کے لئے وجدان جیسی کسی خصوصی کیفیت کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ عقل و وجدان نہیں بلکہ حس نیا Data (مواد) فراہم کرتی ہے۔ لیکن جب کبھی یہ مواد نمایاں طور پر نیا ہوتا ہے تو وجدان کی بہ نسبت عقل بدرجہا زیادہ اس قابل ہوتی ہے کہ اس کا جائزہ لے سکے۔ ۔ ۔ درحقیقت وجدان جبلّت کا ہی ایک ترقی یافتہ پہلو ہے اور جبلّت کی طرح اُن معتاد حالتوں میں بروئے کار آ سکتا ہے جنھوں نے حیوانات کی عادات کو سانچے میں ڈھالا ہے۔"

---

[۱] Mysticism And Logic

ہ ملکہ وجدان علم کا مصدر و ماخذ نہیں بن سکتا کیونکہ (۱) وہ اپنی کیفیات کی تعریف کرنے سے قاصر ہے۔ (۲) وہ اپنی کیفیات کے اظہار و بیان سے عاجز ہے کہ الفاظ و تراکیب عقل و شعور ہی کی تخلیق ہیں۔ (۳) وہ عقل کی مدد کے بغیر اپنی کیفیات میں صحیح و غلط کی تمیز نہیں کر سکتا۔

۹۔ اقبال نے تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ میں عقل و وجدان کے تقابل پر بحث کرتے ہوئے صوفیہ کے کشف و شہود سے استدلال کیا ہے لیکن فنکاروں کو نظر انداز کر دیا ہے۔ حالانکہ ان کی وجدانی کیفیات صوفیہ کی واردات کی بہ نسبت کہیں زیادہ قابلِ اعتماد سمجھی جاسکتی ہیں۔ صوفی کی واردات قلب میں فکر و احساس کا ربط و تعلق گریز پا ہوتا ہے اسی لئے وہ ان کے اظہار و بیان پر قادر نہیں ہو سکتا۔ اُسے خود اپنی بے چارگی اور لب بستگی کا احساس ہوتا ہے۔ اس کے برعکس ایک فن کار کے ذہن میں فکر و احساس کا ربط تخلیقی ہوتا ہے۔ عام حالات میں دوسرے لوگوں کی طرح اس کے احساسات بھی منتشر اور بے ربط حالت میں موجود ہوتے ہیں لیکن جب اس کی تخلیقی صلاحیت بر سرِ کار آتی ہے تو اس کے فکر و احساس کے امتزاج سے تصوّراتی پیکر (Images) جنم لیتے ہیں جن کی مرئی و محسوس تعبیر فنّ عالیہ کے شاہکاروں کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اس تخلیقی ملکہ کے فقدان کے باعث ایک صوفی حالتِ وارفتگی میں کھو کر رہ جاتا ہے۔ اقبال خود ایک عظیم شاعر تھے لیکن انھوں نے اپنی شاعری کو متکلمانہ ترجمانی کا ایک وسیلہ بنا لیا۔ یہی حالت افلاطون کی تھی، جس کے مکالمات ادبیاتِ عالم میں شمار ہوتے ہیں لیکن جو شعراء کو اپنے مثالی معاشرے سے خارج البلد کر دینا چاہتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ فنونِ لطیفہ کے شاہکاروں ہی میں فکر و احساس کا صحیح و صالح امتزاج عمل میں آسکتا ہے اور تفکّر و تعمّق کا عنصر ہی انھیں دوامی اہمیت بخشتا ہے۔

۱۰۔ جب تک جبلّت و وجدان پر عقل و خرد کی کارفرمائی کو تسلیم نہ کیا جائے انسان کی تہذیبِ نفس اور عمرانی ترقّی کا تصوّر ہی ذہن میں نہیں آسکتا۔ مہذب انسان وہی ہوتا ہے جس کے جذبات احساسات عقل کی پاسبانی میں ہوں۔ اور ترقّی یافتہ اور متمدّن معاشرہ اسے کہا جاتا ہے جس کے افراد کی جبلّتیں بے راہ رو نہ ہونے پائیں۔

ریمنڈ میور کہتے ہیں[1] :

"جدید نفسیات نے ہمیں بتایا ہے کہ انسان کے اعمال و خیالات پر جذبے اور جبلّتوں کا تصرّف عقل و خرد کی بہ نسبت زیادہ محکم ہے۔ اِن جذبات اور جبلّتوں کے تصرّف کو تسلیم کرنے میں کوئی قباحت نہیں لیکن ان کی اطاعت کرنا یقیناً ہمارے حق میں اچھا نہ ہوگا۔ جذبات اور جبلّتوں میں حیوانات اور ہم برابر کے شریک ہیں۔ انھیں ضبط میں لانے کی صلاحیّت ہی ہمیں انسان کہلانے کی مستحق بناتی ہے اور جذبات اور جبلّتوں پر بتدریج قابو پانا ہی انسانی ترقّی کی روحِ رواں رہا ہے۔"

حیوانات جبلّتوں کے ہاتھوں میں بے بس اور بے دست و پا ہیں۔ کیونکہ ان کا ذہن تفکّر و تعقّل سے عاری ہے۔ انسان میں عقل و خرد نے جبلّتوں کا بے پناہ تصرّف توڑا اور تمدّنی ترقّی کے لیے راستہ ہموار کیا۔ مقامِ غور ہے کہ روسو اور اقبال کی طرح تمام خرد دشمن صحرائیت اور بدویت کی تعلیم دیتے ہیں۔ روسو تمدّنی ترقی کا دشمن تھا۔ اقبال بھی بدویت کے مبلّغ ہیں ؎

فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہبانی  یا بندۂ صحرائی یا مردِ کہستانی
دنیا میں محاسب ہے تہذیبِ فسوں گر کا  ہے اس کی فقیری میں سرمایۂ سلطانی

خرد دشمنی اور تہذیب دشمنی لازم و ملزوم ہیں۔ لارڈ برٹرنڈرسل لکھتے ہیں :

"تہذیب و تمدّن کی ترقی کے ساتھ ساتھ وجدان میں ضعف آرہا ہے۔ وجدان بالغوں کی بہ نسبت بچّوں میں اور اہلِ علم کی بہ نسبت جہلا میں زیادہ ہوتا ہے۔ جو لوگ وجدان کو بہ نظرِ استحسان دیکھتے ہیں انھیں جنگلوں میں بھاگ جانا چاہیے اور وحوش جیسی زندگی بسر کرنی چاہیے۔"

عمرانی ترقی کے لئے ضروری ہے کہ انسان سوچ سمجھ کر چند واضح نصب العینوں کا تشخص کرے اور پھر ان کے حصول کے لئے مسلسل شعوری کوشش کرے۔ علاوہ ازیں انسانی ترقی نام

[1] Psychology And Modern Problem

ہے طبیعی ماحول پر قابو پانے کا۔ انسان قدیم زمانوں سے عقل و خرد کی مدد سے ہی نامساعد طبیعی ماحول کے خلاف کشمکش کر رہا ہے اگر وہ جبلت یا وجدان کے تصرف میں رہتا تو آج غاروں اور کھوہوں میں زندگی گزار رہا ہوتا۔

۱۱۔ محاسن اخلاق کا انحصار بھی اس بات پر ہے کہ انسان کے جذبات اور جبلتیں اس کی عقل و خرد کی متابعت میں رہیں۔ ارسطو کے نظریۂ اخلاق کا بنیادی اصول یہ ہے کہ جذبات پر عقل کا تصرف ہو۔ جس شخص کے جذبات اس کی عقل پر حاوی ہو جائیں گے وہ مقام انسانیت سے گر جائے گا۔ معتزلہ کا مشہور نظریہ ہے کہ اشیا کا حسن و قبح شرعی نہیں عقلی ہے۔ کیونکہ انسان ذی شعور اور ذی عقل ہونے کے باعث ہی اخلاق کا مکلف ہوا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عقل ہی نیک و بد میں تمیز کرتی ہے۔ اس لئے خیر و شر کا وجود عقلاً ہے۔ سرسید احمد خاں اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

> " خواہ یہ تسلیم کرو کہ انسان مذہب یعنی خدا کی عبادت کے لئے پیدا ہوا ہے خواہ یہ کہو کہ انسان مذہب کے لئے بنایا گیا ہے۔ دونوں حالتوں میں ضرور ہے کہ انسان میں بہ نسبت حیوانات کے کوئی ایسی چیز ہے کہ وہ اس بار کے اٹھانے کا مکلف ہوا۔ اور انسان میں وہ شے کیا ہے ؟ عقل ہے۔ اس لئے ضرور ہے کہ جو مذہب اس کو دیا جائے وہ عقلِ انسانی سے مافوق نہ ہو۔"

یہ روزمرہ کے مشاہدے کی بات ہے کہ جرائم پیشہ اور غلط کار لوگ وہی ہوتے ہیں جن کی جبلتوں پر عقل و خرد کی گرفت کمزور پڑ جاتی ہے۔ بااخلاق انسان نفسیاتی طور پر بھی صحیح الدماغ ہوتا ہے کیونکہ صحیح الدماغی اور نفسیاتی اعتدال کا مفہوم ہی یہ ہے کہ انسان کی جبلتوں پر اس کی عقل و خرد کا تصرف مضبوط اور محکم ہو۔

۱۲۔ عقلی تحریکیں ہمیشہ اقوام عالم کے سیاسی عروج کے زمانوں میں پنپتی رہی ہیں یونان قدیم، عہدِ مامون الرشید اور لوئی چہاردہم کے عہد میں عقلیت نے نشوونما پائی تھی۔ دوسری بات

خرد دشمنی اور معاشرتی تنزّل کا چولی دامن کا ساتھ رہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل و خرد کا تعلق بنیادی طور پر خارج و معروض سے ہے۔ اس کی مدد سے انسان خارجی ماحول پر قابو پانے کی کوشش کرتا ہے لیکن جب ذہنی و اخلاقی تنزّل کے باعث وہ خارجی ماحول پر تصرف قائم کرنے میں ناکام رہتا ہے تو داخلی اور باطنی دنیا میں پناہ لیتا ہے۔ یہ دنیا وہی ہے جس میں صوفیہ کے عقیدے کے مطابق کشف و وجدان کی کارفرمائی ہے۔ جو اقوام و ملل سیاسی اور معاشرتی تنزّل کا شکار ہو جاتی ہیں ان کے فکر و نظر، شعر و ادب، ان کی اخلاقی قدروں اور عمرانی نصب العینوں میں فرار کی یہ کیفیت نمایاں ہو جاتی ہے۔ ہندوستان میں شنکراچاریہ کے نظریۂ ویدانت کو ملک گیر مقبولیت اُس وقت میسّر آئی جب ہندوؤں کی سیاسی قوت کا شیرازہ بکھر چکا تھا۔ ہلینی دور کے تنزّل پذیر یونان و روم میں کلبیت اور لذت پرستی کا دَور دَورہ ہُوا۔ تاتار کے خروج اور دولتِ عباسیہ کی تباہی کے ساتھ اسلامی دُنیا میں رہبانیت، تجرد گزینی اور تصوف و عرفان نے نشوونما پائی۔ شہنشاہ اکبرِ اعظم کے عہد میں عقلیت کو فروغ ہُوا تھا۔ یہ مغلوں کی سیاسی عظمت و سطوت کا زمانہ تھا۔ چنانچہ فیضی کے اشعار اور ابوالفضل کی انشا میں ایک خاص طنطنے کا احساس ہوتا ہے جو دورِ زوال کے شعراء ناصر علی سرہندی اور بیدل کے کلام میں دکھائی نہیں دیتا۔

اِن دلائل سے یہ ثابت کرنا مقصود تھا کہ عقل تمام قوائے نفسی کی رئیس ہے۔ عقل ہی انسان کو حیوان سے ممتاز کرتی ہے۔ اسی کے طفیل بنی نوعِ انسان حیوانات کی صف سے جُدا ہونے میں کامیاب ہوئے تھے اور اسی کے نشوونما نے تہذیب و تمدن کی بنیادیں استوار کی تھیں۔ فرد کی تہذیبِ نفس کا سوال ہو یا اقوامِ عالم کے تمدن کا، دونوں کا انحصار اس بات پر ہے کہ بنی نوعِ انسان اپنے مقدر کی باگ ڈور عقل و خرد کے سپرد کریں کیونکہ جبلت و وجدان سے بھی عقل کی رہنمائی ہی میں تعمیری کام لیا جا سکتا ہے۔

# اقبال کے رُومانی افکار

پہلی صدی قبل از مسیح میں جولیس سیزر کی فتوحات کے باعث گال (موجودہ فرانس) پر اہلِ روما کا سیاسی تسلّط محکم ہوگیا۔ یہاں کے رومی حکّام کی زبان لاطینی تھی جس کے الفاظ و تراکیب مقامی بولیوں میں نفوذ کر گئے اور ایک نئی زبان ظہور میں آئی جس کو روماناً لنگوا کہنے لگے۔ اس عوامی زبان میں جو قصّے لکھے جاتے تھے انھیں رُومان کہا جاتا تھا۔ یہ قصّے سحر و نیرنگ، وارداتِ عشق و محبّت اور شجاعت و بسالت کے کارناموں پر مشتمل ہوتے تھے۔ اس لئے یہ عناصر رُومان کے اجزائے ترکیبی قرار پائے۔ ان رومانوں میں ازمنۂ وسطیٰ کے فوق الطبع قصص، پراسرار مہماتِ عشقِ ناکام اور مسلکِ نسائیت[1] کی وہ تمام خصوصیات پیدا ہوگئیں جن کا حسین امتزاج ڈینٹے کی طربیۂ خداوندی میں دکھائی دیتا ہے۔ ان میں انگلستان کے شاہ آرتھر اور فرانس کے سورماؤں کے رومان خاص طور پر مشہور ہوئے۔ انیسویں صدی بعد از مسیح کے یورپ میں اسی رُومانیّت کا احیاء عمل میں آیا تھا جیسا کہ جرمن شاعر ہائینے نے کہا ہے :

---

[1] Cult of The Dame عورت کی محبّت میں پرستش کا شمول۔

"ازمنۂ وسطیٰ کا نئے سرے سے بیدار ہو جانا ـــــ یہ ہے رُومانیت"

فرانسیسی زبان میں رُومانی تحریک کو رومانتک کہتے ہیں اور رُومانی احساس کو رُومانسک کہا جاتا ہے۔ ہم رومانی تحریک کے مختصر ذکر کے ساتھ رومانی احساس کے تجزیے کی کوشش بھی کریں گے۔

مؤرخین فلسفہ اور ناقدینِ ادب متفقہ طور پر روسو کو رومانیت کا نقیبِ اوّل قرار دیتے ہیں۔ روسو فرانسیسی نژاد نہیں تھا لیکن اس کی عمر کا معتد بہ حصّہ فرانس ہی میں گزرا۔ وہ فرانسیسی قاموسیوں والتیئر، کندورسے، منتسکو، دیدرو وغیرہ کا معاصر تھا۔ اِن دانشوروں کا شمار تحریکِ خرد افروزیؔ کے علمبرداروں میں ہوتا ہے۔ انھیں انسانی عقل و خرد پر مکمل اعتماد تھا اور اس کی مدد سے وہ معاشرے کے تمام عقدوں کو حل کرنا چاہتے تھے۔ اُنھوں نے اوہام و خُرافات کے خلاف زبردست مہم جاری کی۔ وہ ایک طرف جابر اور مطلق العنان سلاطین کے مخالف تھے اور دوسری طرف مقتدایانِ مذہب کی دُکان آرائی اور زُہد فروشی کے دشمن تھے۔ اپنے افکار کی اشاعت کے لئے اُنھوں نے ایک ضخیم قاموس العلوم مرتب کی۔ وہ سائنٹفک اور عقلیاتی بنیادوں پر سیاسی اور معاشرتی نظام کو از سرِ نو تعمیر کرنے کے متمنّی تھے۔ روسو ان کی عقلیت کا سخت مخالف تھا۔ اس نے کہا کہ عقلی استدلال اور فلسفیانہ تفکّر غیر فطری فعل ہے۔ کیونکہ وہ انسان کو فطرت سے دُور لے جاتا ہے۔ بنی نوعِ انسان کی فلاح و بہبود کا انحصار فطری زندگی گزارنے پر ہے۔ روسو کے خیال میں انسان شر کا شکار ہو گیا تھا کیونکہ اس کا رابطہ فطرت کے ساتھ برقرار نہیں رہا تھا اور وہ تہذیب و تمدن کی پُرتصنّع زندگی کا دلدادہ ہو گیا تھا اُسے چاہیئے تھا کہ وہ تہذیب و تمدّن کی عمارت کو منہدم کر دے اور نئے سرے سے فطری بنیادوں پر اپنے معاشرے کی تعمیر کرے۔ انھی خیالات کی بنا پر روسو کو صحرائیت اور بدویت کا مُبلّغ سمجھا جاتا ہے۔

انیسویں صدی کے جرمن فلاسفہ اور اُدبا، روسو سے بیحد متاثر ہوتے تھے۔ کانٹ روسو

---

ؔ Enlightenment اٹھارھویں صدی کی مشہور عقلی تحریک جس کا آغاز ہالینڈ اور فرانس میں ہُوا۔

کا بڑا مداح تھا۔ چنانچہ بعض ناقدین اُسے رومانی فلسفی کہتے ہیں۔ گوئٹے، شلر، شلیگل برادران، نوو آلس، برنٹانو، اوہلینڈ، ٹیک۔ ہرڈر، ونکل مان، اور لسنگ نے جرمنی میں رومانیت کی ترویج و اشاعت کی۔ گوئٹے کی تالیف "آلامِ ورتھر" رقیق جذباتیت اور تخیل آرائی کے باعث رومانیت کا صحیفۂ اول سمجھی جاتی ہے۔ یہ کتاب اس قدر مقبول ہوئی کہ جرمنی میں ورتھرمت کے نام سے ایک مستقل مسلک کی بنیاد رکھی گئی۔ کئی نوجوانوں نے جو اس مسلک سے وابستہ تھے جذباتیت کی رَو میں بہہ کر خودکشی کرلی۔ اسی طرح کئی نوجوان شلر کی "رہزن" پڑھ کر رہزن بن بیٹھے۔ انگریز شاعر بائرن بھی آلامِ ورتھر سے متاثر ہوا۔ شیلے، گاڈون کے وسیلے سے رُوسو سے متاثر ہوا۔ کارلائل نے جرمنی اور انگلستان کے درمیان فکری مفاہمت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ کولرج جرمن فلسفہ اور رومانیت کی دعوت دیتا رہا۔ ورڈزورتھ نے روسو کی تقلید میں معرفتِ فطرت کا متصوفانہ نظریہ مرتب کیا۔ فرانس میں وکٹر ہیوگو، دی وگنی، دی مسے، الگزینڈر ڈوما اور تھیوفیل گاتیے رومانیت کے مشہور ترجمان سمجھے جاتے تھے۔

انیسویں صدی کے اواخر میں انگریزی زبان اور ادب کے وسیلے سے رومانیت نے ہندوستان میں رواج پایا۔ سرکاری مدارس میں جو انگریزی نصاب مقرر کیا گیا اس میں رومانی شعراء ورڈزورتھ شیلی، کولرج، بائرن اور کیٹس کی نظمیں اور والٹر سکاٹ کے ناول شامل تھے۔ اس لئے پڑھے لکھے طبقے کے ذہن و قلب پر رومانیت کا تسلط ہو گیا۔ عبدالحلیم شرر اور محمد علی طبیب نے والٹر سکاٹ اور الگزینڈر ڈوما کی تقلید میں تاریخی رومان لکھنا شروع کئے۔ اقبال بھی اس رومانی تحریک سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ پروفیسر محمد شریف فرماتے ہیں[1]:

"اقبال کے زمانۂ تعلیم میں پنجاب یونیورسٹی اور دوسری یونیورسٹیوں کے نصاب ہائے تعلیم کی زینت بھی انگریزی رومانیت تھی جس کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ سارے ملک میں رومانیت کی ایک لہر دوڑ گئی۔ رومانیت کی فطری شاعری اور نوفلاطونی جمالیاتی نظریوں نے جو اردو اور فارسی شاعری میں روایتی حیثیت اختیار کر چکے تھے اقبال

---

[1] جمالیاتِ اقبال کی تشکیل، ترجمہ سجاد رضوی

پر گہرا اثر ڈالا۔"

رُومانیت کے ہندوستان میں رواج و قبول کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ رُومانی عقلِ مجرد پر جذبہ آمیز تخیل کو فوقیت دیتے ہیں بلکہ تخیل اور وجدان ہی کو عقل و دانش کا گہوارہ خیال کرتے ہیں۔ یہ رُومانی عقیدہ مشرق کے صوفیا اور ویدانتیوں کے نقطۂ نظر کے عین مطابق ہے۔ پروفیسر ایچ اے آر گب کہتے ہیں[1] :

"رُومانیت ہندوستان میں نہایت مقبول ہوئی کیونکہ اس میں جذبہ و وجدان کو عقل و شعور سے زیادہ اہم سمجھا جاتا تھا۔ یورپ میں اس کا زور ۱۹ویں صدی کے اواخر میں ٹوٹ گیا۔ لیکن اہلِ ہند پر ابھی تک اس کا گہرا تسلط باقی ہے۔ حقیقت پسندی کی تحریکیں مشرقی ممالک میں مقبول نہیں ہوسکیں کیونکہ رومانیت کے برعکس وہ مذہبیت کی روح کو مجروح کرتی تھیں۔ اقبال بھی رُومانیت کے اس خرد دشمن عنصر سے زیادہ متاثر ہوئے جس کا پیغامبر مغرب میں برگساں تھا۔ برگساں کی جذباتیت کی تہ میں یہی رومانیت کارفرما ہے۔"

لارڈ برٹرنڈ رسل نے تاریخِ فلسفۂ مغرب میں رُومانیت کے سیاسی، عمرانی، فلسفیانہ اور ادبی پہلوؤں پر سیر حاصل اور پُرمغز بحث کرنے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ رُومانیت سیاسیات میں استبداد، عمران میں فردیت[2]، فلسفے میں خرد دشمنی، ادبیات میں جذباتیت، اور اخلاق میں انانیت کی پرورش کرتی ہے۔ وہ جرمن مثالیت کے نمائندوں کانٹ اور فشٹے کو رومانی فلسفی سمجھتے ہیں اور برگساں کی خرد دشمنی کو رومانیت ہی کی ایک فرع قرار دیتے ہیں۔ فرانس کا ایک نقاد لوئی ریِ بینڈ[3] رومانیت پر بحث کرتے ہوئے لکھتا ہے :

---

[1] Modern Trends in Islam    [2] Individualism

کسی فرد کا ماحول کے خارجی تقاضوں سے روگردانی کرکے اپنی ہی ذات کو حق و صداقت کا معیار مقرر کرلینا۔ اسے انفرادیت سے مخلوط نہ کیا جائے۔    [3] French Romanticism

"رومانیت میں عقلیت کی بجائے جبلّت، قانون کی بجائے مزاج، معاشرے کی بجائے نیچر، اخلاقی و فنی انضباط کی بجائے انفرادیت، جذباتی ہیجان اور تخیل کی بے راہ روی کو اختیار کیا گیا ہے۔"[1]

بنظرِ غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ "خود مرکزیت" ہی رومانیت کا اصلِ اصول ہے۔ رومانی ادیب اور شاعر اظہارِ نفس کے راستے میں کسی قسم کی مزاحمت کو برداشت نہیں کرتا۔ حتیٰ کہ ہیئت کی بندشوں کو خیرباد کہنے میں بھی باک محسوس نہیں کرتا۔ وہ تخیلات اور محسوسات کو اسلوبِ بیان کی پابندیوں سے نجات دلانے پر اصرار کرتا ہے۔ ایک رومانی سیاستدان لازماً مستبد ہوتا ہے۔ وہ عموماً اس زعمِ بے جا کا شکار ہو جاتا ہے کہ اس کی ذات کے ساتھ قوم و ملک کی فلاح و بہبود وابستہ ہے۔ نفسیات کی زبان میں اِسے God-Complex کہتے ہیں۔ یعنی ایک مستبد ڈکٹیٹر یہ سمجھنے لگتا ہے کہ اگر زمامِ حکومت اس کے ہاتھ میں نہ ہوگی تو ملک تباہ و برباد ہو جائے گا ایک رومانی فلسفی اپنے محدود ذہن کو تمام کائنات کا خالق قرار دیتا ہے اور فشٹے یا ہیگل کی طرح اپنی ہی انا اور اپنے ہی ذہن کی صورت پر حقیقتِ اولیٰ کا تصور کرتا ہے۔ تصوف میں یہ عقیدہ تشبیہہ کی شکل اختیار کر لیتا ہے جب کہ ایک صوفی روحِ کُل کا تصور اپنی روح کے مطابق کرتا ہے۔ رومانی مصلح تہذیب و تمدن کی خارجی پابندیوں کو برداشت نہیں کر سکتا اس لئے ان کے خلاف بغاوت پر آمادہ ہو جاتا ہے اور صحرائیت اور بدویت کی تبلیغ کرنے لگتا ہے۔ معاشرے کے قوانین اور رسُوم کے ساتھ ایک رومانی اخلاقی قدروں کو بھی اپنے مخصوص زاویۂ نگاہ سے جانچتا ہے۔ اس کی اپنی انا خیر و شر اور حسن و قبح کا معیار مقرر کرتی ہے۔ جو کام اس کی انا کی پرورش کرتے ہیں وہ اچھے ہیں اور جو اس کی جراحت کا باعث ہوتے ہیں وہ بُرے ہیں۔ جیرارڈ[2] لکھتے ہیں :

"رومانیت کا مطلب مریضانہ انانیت، جنون اور کجروی ہے رومانی تمام دنیا سے برسرِ پیکار ہوتا ہے اور تمام خارجی قیود کو خیرباد کہہ کر اپنی ہی عظمت اور اُلوہیت

---

[2] Preface to World Literature

کا اعلان کرتا ہے:

بسوتن نے رُوسو کا ذکر کرتے ہوئے اسی خود مرکزیت کی طرف توجہ دلائی ہے:

"رُوسو کی تمام تحریروں میں ذاتی عنصر غالب ہے۔ دوسرے الفاظ میں رُوسو پہلا عظیم رومانی ہے۔"

رُومانی بالعموم سیاسی اور اقتصادی عقدوں کو حقیقت پسندی کے نقطۂ نظر سے سُلجھانے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اپنی داخلیت اور خود مرکزیت کے باعث ان کے لئے خارجی اور معروضی مسائل سے دلچسپی لینا ناممکن ہو جاتا ہے۔ اس لئے وہ تخیلات کی ایک دنیا بسا لیتے ہیں اور ماحول کے خارجی تقاضوں سے گھبرا کر اس میں پناہ لیتے ہیں۔ رُوسو[1] اپنے متعلق لکھتا ہے

"میں حقائق کا سامنا نہیں کر سکتا تھا اس لئے میں نے تخیل کی دنیا میں پناہ لی۔ روزمرہ کی زندگی میں مجھے کوئی ایسی چیز دکھائی نہیں دیتی تھی جو میرے لئے جذبِ توجہ کا باعث ہوتی اس لئے میں نے ایک مثالی عالم تخلیق کر لیا اور اسے اپنی مرضی کے مطابق خیالی مخلوق سے بسا لیا۔ استغراق کی حالت میں مجھے شدید لذت محسوس ہونے لگی۔ میں نے بنی نوع انسان کو قطعی فراموش کر دیا اور اپنے لئے مثالی اور کامل لوگوں کی محفل اختراع کر لی جو حسن و جمال اور محاسنِ اخلاق کے نمونے اور مخلص، باوفا، قابلِ اعتماد اور سچے دوست تھے۔ ایسے دوست جو مجھے حقیقی دنیا میں میسّر نہ آسکے۔ مجھے اس فردوسِ تخیل میں ایسا لطف محسوس ہونے لگا کہ پہروں اس کی سیر میں مشغول رہتا۔ روٹی کے دو ٹکڑے کھا لیتا اور درختوں کے جھنڈ کی راہ لیتا۔ بعض اوقات کچھ نابکار ایسے بھی آنکلتے جو میرے مراقبات میں مخل ہوتے۔ میں ضبط کو بالائے طاق رکھ کر وحشیانہ طریقے سے انھیں ڈانٹ دیتا۔ لیکن طرح میری مردم بیزاری کی شہرت میں اضافہ ہوگیا۔"

ایک اور جگہ لکھتا ہے:

---

[1] Confessions

"اپنی کشتی کو پانی اور ہوا کے رحم و کرم پر چھوڑ کر میں نے اپنے آپ کو پریشان خوابوں کے سپرد کر دیا۔ جو اگرچہ احمقانہ تھے۔ لیکن خوش آئند ضرور تھے۔ کبھی کبھی میں جذباتی انداز میں چلّا اٹھتا "اے مادرِ فطرت! مجھے اپنی حفاظت میں لے لے"۔

نفسیاتی زبان میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ روسو ایک لاڈلے بچّے کی طرح زمانے کے تلخ حقائق سے گھبرا کر ماں کی گود میں پناہ لینے کی کوشش کرتا۔ امریکہ کے رومانی تھورو کی بھی یہی کیفیت تھی۔ وہ جنگلوں میں اور جھیلوں کے کنارے گوشۂ خلوت میں مراقبات کی دنیا بسائے رکھتا تھا۔ اسی خود مرکزیت کے باعث پروفیسر ابرکرومبی نے رومانیت کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے:

"خارجی تجربے سے گریز کر کے داخلی تجربے پر توجہ مرکوز کرنا رومانیت ہے"

رومانیت کی ایک خاصیت ماضی پرستی ہے۔ رومانیوں کی طفولیت پسندی بھی اسی کی ذریا ہے۔ رومانی اپنی داخلیت کے باعث معاشرے کے خارجی تقاضوں سے ذہنی اور قلبی مواصلت پیدا کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ اس لئے ماضی کے پُراسرار دھندلکے میں کھو جانا چاہتے ہیں تاریخی رومان نویس اپنے ماحول کی حقیقت پسندانہ ترجمانی نہیں کر سکتے۔ نہ اس کی زندہ اقتصادی اور عمرانی قدروں کا شعور رکھتے ہیں۔ اس لئے ماضی کی عظمت کے افسانے لکھ کر "پدرم سلطان بود" کے نعرے سے تسکینِ قلب کا سامان بہم پہنچاتے ہیں۔ اکثر رومانی بچپن کی مسرّتوں کا ذکر بڑے حسرت آمیز لہجے میں کرتے ہیں۔ چنانچہ بلیک اور ورڈز ورتھ نے انسانی عمر کے اس دَور کو مثالی قرار دیا ہے۔ بچپن کی اس حسرت آمیز یاد (Nostalgia) کی تہ میں خارجی ماحول کے ساتھ موافقت پیدا نہ کر سکنے کا اعتراف مخفی ہوتا ہے۔ جس طرح ہر وہ شخص جو ذہنی لحاظ سے نابالغ ہو Good Old Days کا راگ الاپتا رہتا ہے۔

مندرجہ صدر تصریحات کی روشنی میں ہم اقبال کی رومانیت کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے۔ اقبال کی زندگی کے جو حالات ہم تک پہنچے ہیں ان سے بھی اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ وہ بالطبع رومانی تھے اور زندگی کے عملی شعبوں سے گریز کر کے تخیلات و مراقبات کی دُنیا میں

رہنا پسند کرتے تھے۔ یاد رہے کہ ان کی رُومانیت کے دو پہلو ہیں۔ ادبی اور فکری۔ اکثر ناقدینِ ادب رومانیت پر بحث کرتے ہوئے یہ حقیقت نظر انداز کر جاتے ہیں کہ تحریکِ رومانیت فلسفے میں بھی اتنی ہی اہمیت رکھتی ہے جتنی کہ ادبیات میں۔ انیسویں صدی کے اکثر فلاسفہ اور ان کے متبعین کے نظریات پر رومانیت نے گہرے اثرات ثبت کئے ہیں۔ اقبال انہی ارادیت پسندوں سے مستفید ہوئے ہیں۔ پروفیسر محمد شریف[1] صاحب فرماتے ہیں :

"جرمنی میں رومانی فلسفی کانٹ اس سے پہلے اس بات کی طرف توجہ دلا چکا تھا کہ ارادے کی آزادی توصیفِ جمال کی تعیین پر کارفرما ہوتی ہے۔ شوپنہار نے اس بات پر زور دیا تھا کہ ارادہ بھی تشکیلِ کائنات میں شامل کار ہے۔ جن دنوں اقبال جرمنی میں تھے نطشے کا فلسفہ ارادۂ قوت جرمنوں کے ذہن پر سوار تھا۔ سٹیفان جارج، رشاد واگنر اور اوسوالڈ سپنگلر نے نطشے کے فوق البشر کی تبلیغ کے سلسلے کو جاری رکھا۔۔۔ اقبال مابعد الطبیعیات میں تو بطلی حریتی بن گئے اور اسلام کو از سرِ نو تازگی دینے اور مسلمانوں کو ابطال کی ایک عظیم الشان قوم بنانے کی خواہش انھیں ستانے لگی۔"

اقبال کے رومانی افکار کو زیرِ بحث لانے سے پیشتر نامناسب نہ ہوگا اگر ان کے ابتدائی دَور کے رومانی کلام پر بھی ایک سرسری نگاہ ڈالی جائے۔ اقبال کی شاعری پر تبصرہ کرنا ہمارے دائرۂ بحث سے خارج ہے لیکن اس دَور کی رومانی شاعری کی طرف توجہ دلانے سے اُن کی رُومانی اُفتادِ طبع کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔

'بانگِ درا' کے پہلے دو حصّوں کی اکثر نظمیں رومانی ہیں۔ یہ زمانہ اقبال کے اوائلِ شباب کا تھا جب وہ ہر صحت مند، باذوق اور ذکی الحس نوجوان کی طرح حسن و جمال کی جستجو میں سرگرداں و حیراں تھے۔ یہ طلب و جستجو کبھی اُنھیں مناظرِ فطرت کے حسن کی طرف مائل کرتی تھی اور کبھی محبوبِ ازلی کے جمال جہاں آرا کی طرف رہنمائی کرتی تھی۔ یہ نظمیں ان کے بے پناہ

---

[1] جمالیاتِ اقبال کی تشکیل    مترجمہ سید سجاد رضوی

جذباتی خلفشار اور شورشِ دروں کی حامل ہیں۔ ان ایام میں وہ انیسویں صدی کے انگریز رومانی شعراء کی طرح اظہار کی بے ساختگی، قدرتی مناظر کی تصویر کشی، حسن و جمال کی پرستش، پُر جوش جذبات کی ترجمانی اور رفعتِ تخیل کا التزام روا رکھتے تھے۔ اقبالؔ نے ان منظومات میں فطری مناظر کی دلآویز لفظی تصویریں پیش کی ہیں۔ چاند، آفتاب، ستارۂ صبح، ابرِ کوہسار وغیرہ کو مخاطب کر کے اپنی ہی اُمنگوں اور حسرتوں کا اظہار کیا ہے۔ ان کی نگاہیں آسمان کی وسعتوں کا جائزہ لیتی ہیں اور فطرت کی ہمہ گیر فیض رسانی سے متأثر ہوتی ہیں۔ آفاق کی پہنائیوں سے ان کے مسلکِ انسانیت کو تقویت بہم پہنچتی ہے۔ وہ کائنات کے عظیم مظاہر سے لے کر پھولوں کی پتیوں اور شبنم کے آنسوؤں میں بھی حسنِ ازل کی لطیف جھلکیاں دیکھتے ہیں اور عشقِ حقیقی کی تپش محسوس کرتے ہیں۔ اقبالؔ نے اِن نظموں میں فلاطینوسؔ اور ابنِ سیناؔ کے ہمہ گیر حسن و عشق کے نظریے کی فنکارانہ ترجمانی کی ہے۔ اردو شاعری میں ذاتی جذبات کا اس طرح کا بے ساختہ اور پُر جوش اظہار ایک نئی چیز تھی۔ کیونکہ غزل کی ریزہ خیالی اور قافیہ و ردیف کی بندشیں ہمیشہ اظہارِ نفس میں مانع رہی ہیں۔ دوسری طرف خواجہ الطاف حسین حالیؔ اور مولوی محمد حسین آزادؔ کی نظمیں سادہ اور سپاٹ تھیں۔ اُن میں اس والہانہ سرخوشی اور وجد آور ازخود رفتگی کا کھوج نہیں ملتا جو کسی شاعر کے کلام کو عظمتِ دوام بخشتی ہے۔ اور جس کے بغیر شاعری محض لفظی کاریگری اور اسلوبی صناعی بن کر رہ جاتی ہے۔ اقبالؔ کی ان نظموں میں کیف ہے۔ موسیقیت ہے۔ تفکر ہے۔ جوشش و خروش ہے، جذبۂ ہمدردیِ انسانی کی ولولہ انگیز ترجمانی ہے۔ ان خصوصیات کی بنا پر یہ نظمیں نہ صرف اُردو شاعری میں بے مثال ہیں بلکہ انھیں دنیا کے کسی بھی عظیم شاعر کے کلام کے مقابلے میں فخر و اعتماد کے ساتھ پیش کیا جا سکتا ہے۔

یورپ سے مایوسی پر ان کی اصلاحی شاعری کا آغاز ہوا۔ لیکن 'بالِ جبریل' اور 'ارمغانِ حجاز' کی نظمیں اس بات کی شاہد ہیں کہ جب کبھی جوششِ تخلیق میں فنکار مصلح پر غالب آ گیا اقبالؔ کی رومانیت بیدار ہو گئی۔ "مسجدِ قرطبہ" میں فرماتے ہیں :

وادیِ کوہسار میں غرقِ شفق ہے سحاب　　لعلِ بدخشاں کے ڈھیر چھوڑ گیا آفتاب
سادہ و پُرسوز ہے دخترِ دہقاں کا گیت　　کشتیِ دل کے لئے سیل ہے عہدِ شباب
آبِ روانِ کبیر تیرے کنارے کوئی　　دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب

شام کا دھندلکا چاروں طرف پھیل چکا ہے۔ شفق نے بادلوں میں آگ لگا دی ہے۔ ایک دیہاتی حسینہ منظر کی لطافت سے متأثر ہو کر بے اختیار ایک پُرسوز گیت الاپنے لگتی ہے کیونکہ جوشِ شباب میں ضبط و اختیار کے بند ٹوٹ جاتے ہیں۔ یہ پُراسرار منظر ایک سنہرے سپنے کی مانند ہے۔ شاعر کی آنکھوں کے سامنے ماضی کے خواب جھلملانے لگتے ہیں جب اندلس کی سرزمین عرب شہسواروں کی ترکتاز کا مرکز بنی ہوئی تھی۔ اِن اشعار کے تخیلی پیکر بنیادی طور پر رُومانی ہیں۔ اِسی نظم کا ایک شعر ہے : ؎

کون سی وادی میں ہے کونسی منزل میں ہے[1]　　عشقِ بلاخیز کا قافلۂ سخت جاں

اِن دو مصرعوں میں طلسمات کی ایک دنیا آباد ہے عشق کو بلاخیز کہنا اور اس کے قافلے کو سخت جاں قرار دینا اور پھر نامعلوم وادیوں میں اس کا سراغ لگانے کی کوشش کرنا رومانیت کی ایک اچھوتی مثال ہے جسے پڑھ کر کولرج کی "قبلائی خاں" اور کیٹس کی "نغمۂ بحضورِ بلبل" کے آخری مصرعے یاد آجاتے ہیں۔ "ذوق و شوق" میں کہتے ہیں :

سرخ و کبود بدلیاں چھوڑ گیا سحابِ شب　　کوہِ اِضم کو دے گیا رنگ برنگ طیلساں
گرد سے پاک ہے ہوا برگِ نخیل دُھل گئے　　ریگِ نواحِ کاظمہ نرم ہے مثلِ پرنیاں
آگ بجھی ہوئی اِدھر ٹوٹی ہوئی طناب اُدھر　　کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں

تخیلی پیکر اور اندازِ بیان وہی ہے جو "مسجدِ قرطبہ" کے محولہ اشعار میں ہے لیکن آخری شعر میں جو لفظی تصویر ملتی ہے اس کا اردو شاعری میں کوئی جواب نہیں۔ شاعر کا گزر ایسے میدان میں ہوتا ہے

---

[1] Charmed Magic Casements Opening On the Foam of Perilous Seas, Faery Lands Forlorn

جہاں قافلے والوں نے چند روز کے لئے قیام کیا تھا. بجھی ہوئی آگ اور خیموں کی ٹوٹی ہوئی طنابوں کو دیکھ کر اس کی چشمِ تصوّر کے سامنے ان ایام کی چہل پہل جھلملا جاتی ہے جب قافلے والے وہاں مقیم تھے اور ان کی قیل و قال اور چیخ پکار نے اِس ویرانے کو آبادی میں تبدیل کر رکھا تھا۔ حال اور ماضی، عروج و زوال کا یہ تقابل نہایت عبرت آموز اور حسرت انگیز ہے اور اس نے اشعار کے مجموعی تاثر میں سحر آفرینی کا وہ عنصر پیدا کر دیا ہے جو رُومانیت کی جان سمجھا جاتا ہے اور جس کی طرف والٹر پیٹر نے اشارہ کیا تھا جب اس نے کہا :

"حسن کے ساتھ عجوبگی کے اِمتزاج کا نام رُومانیت ہے"

احیائی اور اصلاحی شاعری کے آغاز کے ساتھ البتہ یہ رنگ پھیکا پڑ گیا۔ اور رفتہ رفتہ ان کی رُومانیت شاعری سے افکار و نظریات میں منتقل ہوگئی۔ چنانچہ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے اقبال فلسفۂ جدید کے صرف رومانی مکاتب ہی سے متاثر ہوتے ہیں. فشٹے کی انیّت Egoism شوپنہائر کی ارادیّت Voluntarism اور برگساں کے ارتقائے تخلیقی کے نظریئے کو اِس لئے رُومانی کہا جا سکتا ہے کہ اُنھوں نے عقل و خرد یا منطقی استدلال کو معیارِ فکر و نظر سمجھنے کی بجائے اِرادے یا وِجدان پر اپنے نظریات کی عمارت اٹھائی ہے۔ برگساں کے فلسفے پر بحث کرتے ہوئے لارڈ برٹرنڈ رسل فرماتے ہیں :

"برگساں کا تخلیقی اِرتقار کا نظریہ بھی قوّت و سطوت[1] کا فلسفہ ہے جس کی شرح کی تکمیل برنارڈ شا کے ڈرامے "بیک ٹو میتھو سلا" کے آخری ایکٹ میں ہوئی ہے۔ برگساں کا عقیدہ ہے کہ عقل گردن زدنی ہے۔ کیونکہ ساکت و صامت ہے۔ اور ہم صرف ہنگامہ پرور عمل مثلاً شہسواروں کی تاخت ہی میں حقیقت کو پا سکتے ہیں۔ . . . ہر قسم کے ارتقار کا انحصار آرزو پر ہے۔ اور اگر آرزو شدید ہو تو کوئی چیز ناممکن الحصول نہیں رہتی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ انسان کو خِرد دشمن اور جذباتی ہونا چاہیئے۔"

---

[1] Power

نیٹشے، کانٹ کو "رُوسو کی طرح اخلاقی مجنوں" کہا کرتا تھا. کانٹ کے متبعین میں فشٹے نے حقیقتِ اُولیٰ کا تصور "انائے مطلق" کی صورت میں کیا اور انسانی انا کو اس کی فرع قرار دیا. اُس نے اخلاق کا معیار یہ مقرر کیا کہ جو افعال انا کی تقویت کا باعث ہوتے ہیں وہ محاسن سمجھے جا سکتے ہیں اور جو اس کی کمزوری کا سبب بنتے ہیں وہ معائب ہیں. انیت کا یہ مابعد الطبیعاتی تصور عمل و اخلاق کی دنیا میں انانیت کی صورت اختیار کر گیا. چنانچہ فشٹے کی تعلیم کا جرمن قوم پر یہ اثر ہوا کہ وہ اپنے آپ کو دنیا کی سب سے برتر و بہتر ملت سمجھنے لگی. اس زعم بے جا کو بسمارک، قیصر ولیم اور ہٹلر نے عملی صورت دینے کی کوشش کی تھی.

ہم نے رومانی احساس پر بحث کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ خود مرکزیت Egocentricity ہی رُومانی احساس کا اصلِ اصول ہے جس شخص کی اُفتادِ طبع رومانی ہو وہ خارج اور معروض سے چنداں اعتنا نہیں کرتا اور بقول اقبال اپنے ہی من میں ڈوب کر زندگی کا سراغ پانے کی کوشش کرتا ہے. اقبال کی اس رُومانی خود مرکزیت کی شہادت ان کے نظریۂ خودی میں ملتی ہے جو ظاہراً فشٹے سے ماخوذ ہے. اس نظریے کی مابعد الطبیعیات سے جو ان کا نقطۂ نظر متفرع ہوا ہے وہ بھی ان کی خود مرکزیت کا شاہد ہے. فرماتے ہیں:

| | |
|---|---|
| اگر خاکم بہ صحرا ئے نہ گنجم | اگر آبم بدریائے نہ گنجم |
| دلِ سنگ از زجاجِ من بلرزد | یم افکارِ من ساحل نہ ورزد |
| نہاں تقدیر ہا در پردۂ من | قیامت ہا بغل پروردۂ من |

اسرارِ خودی کی تمہید کے شعر ملاحظہ ہوں:

| | |
|---|---|
| ذرہ ام مہرِ منیر آنِ من است | صد سحر اندر گریبانِ من است |
| خاکِ من روشن تر از جامِ جم است | محرم از نازادہ ہائے عالم است |
| فکرِ آں آہو سر فتراک بست | کو ہنوز از نیستی بیروں نہ جست |
| سبزۂ ناروئیدہ زیبِ گلشنم | گل بشاخ اندر نہاں در دامنم |

محفلِ رامش گری برہم زدم | زخمہ بر تارِ رگِ عالم زدم
---|---
بسکہ عودِ فطرتم نادر نواست | ہم نشیں از نغمہ ام ناآشناست
در جہاں خورشیدِ نو زائیدہ ام | رسم و آئینِ فلک نادیدہ ام
بر مہ ندیدہ انجم از تابم ہنوز | ہست ناآشفتہ سیمابم ہنوز
بحر از رقصِ ضیائم بے نصیب | کوہ از رنگِ حنایم بے نصیب
خوگرِ من نیست چشمِ ہست و بود | لرزہ بر تن خیزم از خوفِ نمود

یہاں مشاہیر رومانیوں کی انانیت کا ذکر بے محل نہ ہوگا۔ ڈی کوئنسی نے ورڈز ورتھ کے متعلق لکھا ہے "اگر ابلیس کے غرور و تبختر کا تصور کرنا ہو تو یہ ورڈز ورتھ کے مشابہ ہوگا۔" بائرن کی انانیت زیادہ جارحانہ تھی۔ وکٹر ہیوگو نے اپنی ایک داشتہ کو خط میں لکھا تھا کہ میرا موازنہ یسوع مسیح سے ہونا چاہیئے۔ پھر کہا کہ مستقبل قریب میں لوگ سنہ کا آغاز یسوع مسیح کے بجائے وکٹر ہیوگو سے کریں گے۔ اسی انانیت اور خود بینی کا نمائندۂ اول ہونے کی حیثیت سے رومانی ابلیس کو بطلِ جلیل سمجھتے رہے ہیں۔ اہلِ مذہب کے نزدیک وہ سرکشی، طغیان، شر اور خباثت کا پتلا ہے۔ مگر رومانی اسے خود داری، آزادیٔ رائے اور حریتِ فکر کا مثالی پیکر سمجھتے ہیں۔ جیرارڈ کہتا ہے کہ سب سے پہلا رومانی ابلیس ہی تھا۔ اقبال بھی دوسرے رومانیوں کی طرح ابلیس کی شخصیت کے سحر سے محفوظ نہیں رہ سکے۔ وہ اسے حرکت و عمل، سعی و آرزو اور جوششِ حیات کا ترجمان سمجھتے ہیں جو کائنات کے بطون میں سوزِ دروں بن کر سرایت کر گیا ہے۔ پروفیسر تاج محمد خیال اقبال کے تصورِ ابلیس پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

"شیطان آزادیٔ خیال، آزادیٔ رائے اور قوتِ عمل کی تخلیق کا مظہر ہے۔ اقبال کے وہ مبصرین جو انھیں مروجہ مذہبی نظریات کا نمائندہ سمجھ بیٹھے ہیں شیطان کے بارے میں ان کے نظریات کے اس پہلو سے انصاف برتنے سے قاصر رہے ہیں۔ ایسے حضرات کے نزدیک شیطان محض فتنہ و شر کا علامتی پیکر ہے۔ پس انھیں شیطان

کے اندر کوئی قابلِ ستائش وصف نہیں ملتا۔ درآں حالیکہ اقبال نے شیطان کو

جس انداز میں پیش کیا ہے اس اعتبار سے وہ ایک ہیرو معلوم ہوتا ہے جو تمام

حرکت اور تمام تغیر کی تخلیق کا مدعی ہے . . . . جب کہ حرکت و عمل کی زندگی اتنی

اہمیت رکھتی ہے اور شیطان ہر طرح کی آزادی، سعی و کوشش، آرزو و عمل کا پیکر

ہے تو نظامِ عالم میں اس کا مقام بہت بلند ہونا چاہیئے اور درحقیقت ہے بھی بلند۔"[1]

ظاہر ہے کہ یہ ہیرو، یہ عالی مقام اور قابلِ ستائش ابلیس قرآن کے تصورِ ابلیس سے بالکل مختلف ہے۔ قرآن کا ابلیس آدم کے سامنے جھکنے سے انکار کرتا ہے اور وجہ یہ بیان کرتا ہے کہ میں آدم سے بہتر ہوں کہ مجھے آگ سے بنایا گیا ہے اور آدم کو مٹی سے۔ اس پر خدا اُسے جنّت سے نکال باہر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ آج سے تیرا شمار ان لوگوں میں ہوگا جو ذلیل و خوار ہیں اور بنی آدم میں جو تیری پیروی کریں گے میں اُن سے جہنّم کو بھر دوں گا۔ قرآن میں سیکڑوں جگہ ابلیس کو ذلیل و خوار، گمراہ کرنے والا اور دھتکارا ہوا کہہ کر پکارا گیا ہے اور اس کی پیروی سے منع کیا گیا ہے۔

وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوٰتِ الشَّيْطٰنِ ؕ اِنَّهٗ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ (البقرہ)

(شیطانی وسوسوں کی پیروی نہ کرو۔ وہ تو تمھارا کھلا ہوا دشمن ہے)

وَمَنْ يَّتَّخِذِ الشَّيْطٰنَ وَلِيًّا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِيْنًا (النساء)

(جو کوئی اللہ کو چھوڑ کر شیطان کو اپنا رفیق و مددگار بناتا ہے۔ تو یقیناً وہ تباہی میں پڑنے والا ہے)

گوئٹے اور بلیک بھی "فردوسِ گم گشتہ" کا ہیرو شیطان کو سمجھتے ہیں جو یونانیوں کے پرومیتھس کی یاد تازہ کرتا ہے۔ پرومیتھس نے آگ چرا کر زائس کی حکم عدولی کی تھی۔ اُس کی شخصیت نے انگریز رومانی شاعر شیلے کو مسحور کر لیا تھا۔ ملٹن کا شیطان کہتا ہے :

"حکومت کی امنگ قابلِ قدر ہے چاہے دوزخ ہی کی کیوں نہ ہو۔ بہتر ہے دوزخ میں حکومت کرنا بہ نسبت بہشت کی غلامی کے۔"

ملٹن کا یہ حملہ ضرب المثل بن چکا ہے۔ شاعرانہ توارد کی یہ ایک عجیب مثال ہے کہ ملٹن سے

---

[1] الاعراف، اقبال کا نظریہ ابلیس، ترجمہ اشفاق احمد

صدیوں پہلے عربی کے مشہور شاعر متنبی نے کہا تھا ؎

فاطلب العز فی لظی و دع الذل      ولو کان فی جنان الخلود

(عزت تلاش کرو خواہ وہ جہنم میں ہی کیوں نہ ملے۔ جنت کو خیرباد کہو اگر وہاں ذلت برداشت کرنا پڑے)۔

اقبال کا ابلیس، قوتِ نفی کا مجسمہ ہے اور مانی کے اہرمن کا نقشِ ثانی ہے۔ مجوسیت میں ہرمزد روشنی اور خیر کا نمائندہ سمجھا جاتا ہے اور اہرمن شر اور تاریکی کا۔ یہ دونوں زروان اکرن کے توام ہیں۔ روشنی اور تاریکی یا خیر اور شر کے ملاپ سے کائنات میں تغیر، زندگی اور حرکت کا ظہور ہوا۔ مانی کا عقیدہ یہ تھا کہ اس ملاپ میں شر یا اہرمن سے نے پیش قدمی کی تھی۔ چنانچہ مانی شیطان کی فعالیت کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ اس کے مقابلے میں نور یا خیر کی قوت منفعل ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ ابلیس سوزِ دروں بن کر کائنات کی رگ و پے میں سرایت کر گیا ہے اور کائنات کی تمام حرکت، تغیر اور زندگی کا تمام سوز و گداز اور تپش اسی کے وجود کی مرہونِ منت ہے۔ یہ نظریہ غیر اسلامی ہے اور مانی سے مستعار ہے۔

| | |
|---|---|
| می تپد از سوزِ من خونِ رگِ کائنات | من بہ دو صرصرم من بہ غو تندرم |
| رابطۂ سالمات، ضابطۂ امہات | سوزم و سازے دہم آتشِ مینا گرم |
| از زدِ من موجۂ چرخِ سکوں ناپذیر | نقش گرِ روزگار تاب و تبِ جوہرم |
| پیکرِ انجم ز تو گردشِ انجم ز من | جاں بجہاں اندرم زندگیٔ مضمرم |

اقبال کے ابلیس کی ایک خصوصیت اُسے ملٹن کے شیطان اور مانی کے اہرمن سے ممتاز کرتی ہے۔ وہ ابلیس کو عارفِ کامل سمجھتے ہیں جس کے ظاہری کفر و طغیان کے پردے میں نورِ ایمان جلوہ گر ہے۔ ؎

| | |
|---|---|
| کم بگو زاں خواجۂ اہلِ فراق | تشنہ کام و از ازل خونیں ایاق |
| اجہول او عارفِ بود و نبود | کفرِ او ایں راز را بر من کشود |

ایک اور نظم میں ابلیس کہتا ہے ؎

من بلے در پردۂ لا گفتہ ام | گفتۂ من خوشتر از ناگفتہ ام
تا نصیب از دودِ آدم داشتم | قہرِ یار از بہرِ او نگذاشتم
شعلہ ہا از کشت زارِ من دمید | او ز مجبوری بہ مختاری رسید

یہ خیال وجودی صوفیا منصور حلّاج، شیخ اکبر ابن عربی اور عبدالکریم الجیلی سے ماخوذ ہے۔ جنھوں نے ابلیس اور فرعون کی طرف سے عذر خواہی کرتے ہوئے انھیں بے گناہ اور بری الذمہ قرار دیا ہے۔ عبدالکریم الجیلی نے لفظ ابلیس کا اشتقاق تلبیس سے کیا ہے اور کہا ہے کہ جب اسے ملائکہ کے ساتھ سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا تو ابلیس پر یہ امر مشتبہ ہو گیا کہ آدم کو سجدہ کروں گا تو غیر اللہ کو سجدہ کرنے کا مرتکب ہوں گا۔ وہ "انسان کامل" میں لکھتے ہیں کہ نوری فرشتے خدا کے جمالی پہلو کے مظہر ہیں اور شیطان جلالی کا۔ منصور حلّاج، فرعون اور ابلیس کو "من اہل الفتوت" (جوانمردوں کے زمرے میں) شمار کرتے ہیں۔ اور فرعون کی سرکشی اور نافرمانی ان کے خیال میں دراصل خدا کی اطاعت تھی۔ حلّاج اور ابن عربی ابلیس اور فرعون کو اپنا شیخ اور استاد سمجھتے ہیں۔ حلّاج[1] لکھتے ہیں :

> "میرے استاد اور دوست ابلیس اور فرعون ہیں۔ ابلیس کو جہنم واصل کرنے کی دھمکی دی گئی لیکن اس نے توبہ نہ کی۔ فرعون غرقاب ہوا لیکن اس نے توبہ نہیں کی۔ کیونکہ وہ اپنے اور خدا کے درمیان کسی وجود کا قائل نہ تھا۔" اور میں ؛ خواہ مجھے قتل کیا جائے، دار پر لٹکایا جائے یا میرے ہاتھ پاؤں قطع کئے جائیں، میں بھی توبہ نہیں کروں گا۔"

اقبال دوسرے رومانیوں کی طرح صرف ابلیس کی انانیت ہی سے متاثر نہیں ہوئے بلکہ مانی کی طرح ذہنی طور پر بھی وہ شر کو کائنات کا مایۂ خمیر سمجھتے تھے۔ عطیہ[2] بیگم صاحبہ کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

---

[1] کتاب الطواسین [2] اقبال

" ذہنی طور پر ایک ابدی اور قادرِ مطلق شیطان پر ایمان لانا زیادہ آسان ہے۔ بہ نسبت ایک خدا پر ایمان لانے کے جو خیرِ محض کا مبدء ہو "

بعد کی نظموں میں اسی عقیدے کی شرح و تفسیر کی ہے۔ انھوں نے مانی کی مابعدالطبیعیات کو قبول کر لیا ہے لیکن اس کی اخلاقیات کو رد کر دیا ہے۔ یعنی وہ شر کو حرکت و تغیر، جوشِ عمل اور سوزِ دروں کی صورت میں کائنات اور زندگی کی حرکت و ارتقاء کا سبب تو قرار دیتے ہیں لیکن مانی کی رہبانیت کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتے۔ زمانۂ حال کے بعض دوسرے خرد دشمنوں نے بھی شیطان کی طرف سے عذر خواہی کی ہے۔ سموئیل ٹیلر نے شیطان کی حمایت کرتے ہوئے کہا ہے:

" ہم نے مقدمے کا ایک ہی رُخ مطالعہ کیا ہے کیونکہ ساری مذہبی کتب خدا کی لکھی ہوئی ہیں "

رُومانیوں کی خرد دشمنی کو بھی ان کی خودمرکزیت کی ایک فرع سمجھا جا سکتا ہے۔ کیونکہ احساس اور تخیل کا تعلق شخصیت اور انفرادیت سے گہرا ہوتا ہے۔ جب کہ عقل و خرد کی کارفرمائی عمومی رنگ کی حامل ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رُومانی اُفتادِ طبع میں جذبہ اور تخیل عقل و خرد پر غالب ہوتے ہیں۔ عقل ان کے جذباتی فشار اور تخیل کی جولانیوں پر قیود اور پابندیاں عائد کرنا چاہتی ہے۔ اس لئے وہ عقل کے مخالف بن جاتے ہیں۔

اقبال نے برگساں کے تتبع میں عقل و خرد کی جا بجا تنقیص کی ہے کیونکہ وہ اسے جذبہ و وجدان کے مقابلے میں حقیر و صغیر سمجھتے ہیں۔

خرد واقف نہیں ہے نیک و بد سے | بڑھی جاتی ہے ظالم اپنی حد سے
خدا جانے مجھے کیا ہو گیا ہے | خرد بیزار دل سے، دل خرد سے

خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں | مرے مولا مجھے صاحبِ جنوں کر

عقل کو تنقید سے فرصت نہیں | عشق پر اعمال کی بنیاد رکھ

یہ عقل جو مہ و پرویں کا کھیلتی ہے شکار | شریکِ شورشِ پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں

اس موضوع پر ہم " اقبال اور تقابل عقل و وجدان " میں مفصل بحث کر چکے ہیں۔ یہاں اس

کے ایک پہلو کی طرف اشارہ کرنا کافی ہوگا اور وہ یہ ہے کہ جبلّت، جذبہ یا وجدان کی کارفرمائی کسی شخص کے ذاتی تجربے اور احساس تک محدود ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جو شخص جبلّت یا جذبات کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی بن کر رہ جائے اسے اپنے افعال و کردار پر کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ اور وجدان بھی اسی وقت ظہور پذیر ہوتا ہے جب جبلّت میں عقل کی آمیزش ہوجاتی ہے۔ دوسری طرف جبلّت اور وجدان پر عقل کا تصرّف محکم ہوجائے تو حُسن و قبح یا خیر و شر کی تمیز پیدا ہوتی ہے اور آدمی اپنے وجدانی کوائف کے اظہار پر قادر ہوجاتا ہے۔ جو چیز انسان کو حیوان سے ممتاز کرتی ہے وہ عقل یا قدیم فلاسفہ کی زبان میں نفسِ ناطقہ ہے جس کے طفیل اسے اپنے اعمال پر قدرت حاصل ہوتی ہے اور وہ اخلاق کا مکلّف ہوتا ہے۔ رُومانی اپنے جذبات و احساسات کے بے ساختہ اظہار کو اہم سمجھتے ہیں عقل اس بے ساختگی اور بے راہروی میں مانع ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں ایک انسان کے جذباتی تجربے میں کسی دوسرے شخص کو شریک نہیں کیا جاسکتا کیونکہ وہ اساسی طور پر ذاتی اور انفرادی ہوتا ہے۔ اس کے برعکس عقل و خرد کے تجربات و مشاہدات میں سب بنی نوعِ انسان برابر کے شریک ہوسکتے ہیں کیونکہ ان میں عمومیت کا رنگ ہوتا ہے۔ قدرُتی طور پر یہاں ایک سوال پیدا ہوگا۔ کہ فن کار اور اُدبا بھی تو اپنے جذبات اور وجدانی کیفیات میں سب باذوق حضرات کو شریک کرلیتے ہیں۔ یہ درست ہے لیکن یاد رہے کہ فن کار ذاتی احساسات اور جذبات کے اظہار پر اُسی وقت قادر ہوتا ہے جب وہ انھیں عقل کے شمول کے باعث اظہار و بیان کی گرفت میں لے آتا ہے۔ غالباً اسی بنا پر جرمن فلسفی کانٹ نے کہا تھا:

"جمالیاتی شعور حس اور عقل کا مقامِ اتصال ہے۔"

سپینوزا اس اتصال کا قائل نہیں تھا اسی لئے وہ حُسن کو بے حقیقت اور خیالی سمجھتا تھا۔

تخلیقِ فن کے تین واضح مراحل ہیں۔ سب سے پہلے فن کار کا جذبہ آمیز تخیّل خارجی اشیاء پر عمل کرتا ہے جس سے تخیلی ہیولے کی تشکیل ہوتی ہے۔ اس تخیلی ہیولے پر تفکّر کا عمل ہوتا ہے جس سے اس میں معنویت اور قدر پیدا ہوتی ہے۔ نتیجتاً جذبات و تخیلات کے منتشر اور

پریشان ہیولے واضح اور متناسب شکل و صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ تفکر کا یہ عمل ہی فن کار کے ذاتی واردات قلب اور تخئیلات میں عمومی اپیل اور دوامی تاثیر کا رنگ بھرتا ہے۔

اقبال کی رُومانیت کی تیسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ بھی رُوسو کی طرح صحرائیت اور بدویت کی تعلیم دیتے ہیں۔ وہ تہذیب و تمدن کی زندگی کو غیر فطری اور پُر تصنع سمجھتے ہیں اور دشت و صحرا کی فطری زندگی کی طرف لوٹ جانے کی دعوت دیتے ہیں۔ اس امر کی طرف سب سے پہلے عبدالرحمٰن بجنوری نے "نیرنگِ خیال" کے اقبال نمبر میں توجہ دلائی تھی۔ جب انھوں نے لکھا تھا:

"رُوسو فطرت کی طرف لے جانا چاہتا ہے۔ اقبال دشتِ حجاز پر مِٹا ہُوا ہے۔ اُس کا دل دُکھتا ہے جب وہ دیکھتا ہے کہ مُسلمان تہذیبِ حاضرہ کی تصنّع اور چمک دمک سے متأثر ہوتے جا رہے ہیں۔"

صحرائیت کی دعوت کی ابتدا اقبال کی مشہور نظم "خضرِ راہ" سے ہوتی ہے جس میں رُومانیت کا رنگ صاف جھلکتا ہے ؎

کیوں تعجب ہے مری صحرانوردی پر تجھے — یہ تگاپوئے دمادم زندگی کی ہے دلیل
اے رہینِ خانہ تو نے وہ سماں دیکھا نہیں — گونجتی ہے جب فضائے دشت میں بانگِ رحیل
وہ نمودِ اخترِ سیماب پا ہنگامِ صبح — یا نمایاں بامِ گردوں سے جبینِ جبرئیل
وہ سکوتِ شامِ صحرا میں غروبِ آفتاب — جس سے روشن تر ہوئی چشمِ جہاں بینِ خلیل
اور وہ پانی کے چشمے پر مقامِ کارواں — اہلِ ایماں جس طرح جنت میں گردِ سلسبیل
تازہ ویرانے کی سودائے محبت کو تلاش — اور آبادی میں تو زنجیریٔ کشت و نخیل

بعد میں اس مضمون کو واضح اور مختلف پیرایوں میں ادا کیا ہے ؎

فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہبانی — یا بندۂ صحرائی یا مردِ کہستانی
دنیا میں محاسب ہے تہذیبِ فسوں گر کا — ہے اس کی فقیری میں سرمایۂ سلطانی
یہ حسن و لطافت کیوں؟ وہ قوت و شوکت کیوں — بلبل چمنستانی، شہبازِ بیابانی

آں نہالِ سربلند و اُستوار | سیرتِ صحرائیِ اُشتر سوار
پائے تا در وادیٔ بطحا گرفت | تربیّت از حدّتِ صحرا گرفت
رختِ ہستی از عرب برچیدہ | در خمستانِ عجم خوابیدہ
شل ز برفابِ عجم اعضائے او | سرد تر از اشکِ او صہبائے او
داستانے گفتم از یاران نجد | نکہتے آوردم از بستانِ نجد
محفل از شمعِ نوا افروختم | قوم را رمزِ حیات آموختم

سحر گاہاں کہ روشن شد در و دشت | صدا زد مرغکے از شاخِ نخیلے
فروہل خیمہ اے فرزندِ صحرا | کہ نتواں زیست بے ذوقِ رحیلے

عرب را حق دلیلِ کارواں کرد | کہ با او فقرِ خود را امتحاں کرد
اگر فقرِ تہی دستاں غیور است | جہانے را تہ و بالا تواں کرد

دراں شب ہا خروشِ صبحِ فرداست | کہ روشن از تجلّی ہائے سیناست
تن و جاں محکم از بادِ در و دشت | طلوعِ اُمتاں از کوہ و صحراست

اِن اشعار میں اقبالؔ صحرائی زندگی کے شیدائی نظر آتے ہیں. فرماتے ہیں کہ قرونِ اولٰے کے جفاکش اور سخت کوش مسلمان فاتحین صحرائے عرب ہی سے اُٹھے تھے. ان میں شہبازِ بیابانی کی قوّت وشوکت تھی. اِس لئے وہ معاصر اقوام پر غالب آئے. لیکن عجمی اقوام کے ساتھ میل جول رکھنے اور ان کے تمدّن وحضارت سے آشنا ہونے کے باعث وہ اپنی ابتدائی خصوصیات کھو بیٹھے. ان کے بقول برفابِ عجم نے عربوں کے اعضار کو شل کر دیا.

اقبالؔ بجا فرماتے ہیں کہ اُمتوں کا طلوع ہمیشہ کوہ وصحرا سے ہوتا ہے کیونکہ صحرائی اور کوہستانی متمدّن اقوام کی بہ نسبت زیادہ شہ زور، قوی ہیکل، تنومند اور شجاع ہوتے ہیں. تاریخ عالم کے ہر باب سے اس بات کی شہادت ملتی ہے کہ جب کبھی خانہ بدوش قبائل کو کسی اولوالعزم قائد نے متحد کیا انھوں نے بڑی بڑی طاقتور متمدّن اقوام وممالک کو پامال کر دیا. اِن فاتحین میں سے

جو لوگ مفتوح ممالک میں رہائش پذیر ہوئے وہ خود مفتوحین کی تہذیب و تمدّن کے اسیر ہو کر رہ گئے۔ دوسری طرف جن لوگوں نے صحرائی زندگی کو ترجیح دی وہ بدستور سابق منتشر قبائل میں بٹے رہے۔ مولوی محمد حسین آزاد نے اپنے مخصوص انداز میں اس حقیقت کی طرف توجہ دلائی ہے:

"کچھ عرصے کے بعد دیکھتا ہوں کہ عرب کے بہادر قطار در قطار کچھ ادھر سے لا دے آتے ہیں کچھ فارس سے لئے جاتے ہیں اور اس سے بیابانِ ریگستان کو آباد کر رہے ہیں۔ کچھ عرصے کے بعد دیکھتا ہوں کہ انھوں نے فارس کو اپنا سرمایہ دے دیا۔ مگر امانت دار تھے جو کچھ لیا جوں کا توں حوالے کر دیا ہے اور خود اپنے ریگستانوں میں ویسے ہی رہ گئے جیسے کہ تھے"[1]

اقبال نے عجمیت کے سلبی اثرات کا جا بجا ذکر کیا ہے۔ ان اشعار میں بھی فرمایا ہے کہ عربوں کا رخشِ ہستی عجم کے میکدے میں خوابیدہ ہو کر رہ گیا۔ اقبال نے صحرائیت کی حمایت کے جوش میں عجمیوں کی تمدّنی خدمات کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اہلِ عجم ایک عظیم الشان تمدّن کے وارث تھے جس میں بابلی، اشوری، پارتھی، ہخامنشی اور ساسانی اقوام کی صدیوں کی سیاسی عمرانی اور تہذیبی روایات گھل مل گئی تھیں۔ اسلام قبول کرنے کے بعد انھوں نے مذہبی علوم و معارف کی تحصیل اس شوق اور وارفتگی سے کی کہ خود عرب ان کی علمی فضیلت اور عظمت کا اعتراف کرنے پر مجبور ہو گئے۔ ہارون الرشید اور مامون الرشید کا عہد جو تاریخ اسلام کا سب سے زرّیں دَور سمجھا جاتا ہے وہ سراسر عجمی النسل وزراء، علماء، فلاسفہ اور صنّاعوں کے کارناموں کا مرہونِ منّت ہے۔ صدرِ اسلام کے عربوں کے لئے دو ہی صورتیں ممکن ہو سکتی تھیں ایک تو یہ کہ وہ صحرائے عرب سے باہر قدم نہ رکھتے اور اسلام کی دعوت کو عرب کے حدود اربعہ میں مقیّد کر دیتے۔ دوسری یہ کہ وہ روم و عجم کے مفتوحہ ممالک پر قبضہ کر کے وہاں اپنی سلطنتیں قائم کرتے۔ جن عربوں نے پہلی صورت اختیار کی وہ بقول آزاد "اپنے صحراؤں میں ویسے ہی رہ گئے جیسے کہ تھے" اور جن فاتحین

---

[1] سخندانِ فارس

نے غیر ممالک میں حکومتیں قائم کیں ان کے لئے عجمی اقوام کے تمدّن سے کنارہ کشی کرنا ممکن تھا۔ وہ عہدِ شجاعت سے نکل کر تہذیب و تمدّن کی معراج کو پہنچ گئے۔ نقطۂ عروج پر پہنچ کر دوسری اقوام کی طرح وہ بھی اخلاقی و عقلی تنزّل کا شکار ہوئے اور دائرے کا ایک سرا دوسرے سے مل گیا۔ جب تاتاریوں نے صحرائے گوبی سے نکل کر ان کی بساطِ سلطنت الٹ دی۔ فلاسفۂ تاریخ ابن خلدون، ویکو، منتسکو، سپنگلر وغیرہ نے اسے تاریخ کے جبری عمل کا نام دیا ہے۔

بدویت کی پُرجوش مداحی میں اقبال نے تمدّن کی برکات کو یکسر نظرانداز کر دیا ہے۔ نوعِ انسان کی تاریخ میں شجاع اور اُولوالعزم فاتحین نے بے شک بڑے بڑے کارنامے انجام دیئے ہیں لیکن ان کے جوشِ کردار سے مسحور ہو کر فلاسفہ اور علماء، سائنسدانوں اور فن کاروں کے زرّین کارناموں سے بھی چشم پوشی نہیں کی جا سکتی۔ جن کی تکمیل صرف متمدّن معاشرے ہی میں ممکن ہوتی ہے۔ اور جو نوعِ انسان کی میراث کا گراں قدر اور لازوال حصّہ ہیں۔ اس کے ساتھ فاتحین کی بے پناہ ترکتاز اور سلب و نہب سے جو نقصان متمدن اور مہذّب معاشرے کو پہنچتا ہے وہ بھی نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ ابن خلدونؒ[۱] جو خود عرب نژاد ہے عرب فاتحین کے متعلق لکھتا ہے:

"عرب جب کسی مُلک پر غالب آتے ہیں تو وہ مُلک بڑی تیزی سے تباہی و بربادی کی طرف قدم بڑھاتا ہے . . . . وہ اچھے خاصے مکانوں کی چھتیں توڑ ڈالتے ہیں اور ان سے لکڑیاں نکال کر لے جاتے ہیں۔ اِس لئے گویا ان کا وجود عمارتوں اور چھتوں کے لئے سخت مُضر ہے جو آبادی اور تمدّن کے لئے اصلِ اصول کا کام دیتی ہیں۔

یہ تو ان کی عام حالت ہے اور یوں بھی لوگوں کے مال کو اینٹھ لینا اور چھین لینا اُن کا طبعی خاصہ ہے . . . پھر لوگوں کا مال لینے پر بھی کسی حد و غایت پر صبر کرنا نہیں جانتے۔ بلکہ جس چیز پر بھی ان کی نظر پڑ جاتی ہے خواہ مال و متاع ہو یا برتنے کی چیز، ان کو لوٹ کھسوٹ لیتے ہیں . . . . یہ صنعت و حرفت کی مطلق قدر نہیں کرتے۔ جس سے لوگوں کی صنعت و حرفت کی اُمنگ کمزور پڑ جاتی ہے بلکہ سرد

---

[۱] مقدمہ ابنِ خلدون ترجمہ سعد حسن یوسفی

ہو جاتی ہے اور ہاتھ کام سے رُک جاتے ہیں۔ جب اہل ملک مرعوب ہو جاتے ہیں۔
آبادی فساد پذیر ہو جاتی ہے۔ . . . . عرب کے زیر اقتدار بربادی ملک کی ایک
وجہ یہ ہوتی ہے کہ ملک کے درو بست میں کسی خاص توجہ سے کام نہیں لیتے
نہ فساد اور جھگڑے کا سدِ باب کرتے ہیں نہ ایک کو دوسرے کے ستانے سے
باز رکھتے ہیں۔ . . . غرض جس ملک پر انھوں نے حکمرانی کی اور قابو پا لیا اُس
کی آبادی گھٹی، ملک ویران ہوا اور زمین کی حالت کچھ سے کچھ ہو گئی۔ مثلاً یمن
ان کی قرارگاہ بنا تو بربادی کے گھاٹ اُترا۔ سوائے چند ہی شہروں کے عراق
کا بھی یہی حال ہوا، کہ پارسیوں کے زمانے میں کیسا سرسبز تھا اور اب کیسا اجڑا ہوا
ہے۔ ادھر شام بھی ویران ہے۔ . . . یہی حال مغرب و افریقہ کا ہے۔ تمام
ملک ویرانی کی بھینٹ چڑھا۔ حالانکہ بنو ہلال اور بنو سلیمہ کی آمد سے پہلے سارا
علاقہ آبادی سے بھرپور رہتا۔ شہروں اور قریوں میں مٹی ہوئی آبادی کے آثار و
علامات اور اُجڑے ہوئے گھروں کے کھنڈر اب بھی زبانِ حال سے اگلی آبادی
کا پتہ دے رہے ہیں۔ . . . عرب سیاستِ ملکی میں تمام اقوام سے دور تر اور
ناآشنا ہیں۔ ان کی پوری ہمت اس بات پر جمی ہوتی ہے کہ کسی صورت سے
لوگوں کا مال لوٹ کھسوٹ لے جائیں۔ جب وہ اپنی غرض پوری کر چکتے ہیں تو
پھر اہلِ ملک سے بالکل نظر پھیر لیتے ہیں۔ نہ ان کی مصلحتوں کی دیکھ بھال کرتے
ہیں نہ ان کو ارتکابِ فساد سے روکتے ہیں۔ بہت دفعہ لوگوں پر جرمانے کرتے
ہیں صرف اس لالچ سے کہ کسی راستے سے ان کو مالی فائدہ پہنچے، آمدنی کی ایک
شکل ہو اور بکثرت مال و دولت جمع ہو سکے۔ کیونکہ یہ زرطلبی کے دلدادہ تو پہلے
ہی سے ہیں۔ . . . ان کے حاکم رعایا کو خوب نچوڑتے ہیں، رعیت بربادی کا نشانہ
بنتی ہے اور گھٹنے لگتی ہے۔ نقل ہے کہ ایک اعرابی حجاز سے عبدالملک کے

پاس آیا۔ عبدالملک نے اعرابی سے حجاج ابن یوسف کا حال پوچھا۔ اُس نے گویا حجاج بن یوسف کی تعریف کرتے ہوئے اور اس کے حسنِ انتظام کو ظاہر کرتے ہوئے کہا کہ میں اس کو تنہا ظلم کرتے ہوئے چھوڑ آیا ہوں۔ گویا عرب میں اگر صرف حاکم ہی ظلم وستم کرتا ہو تو یہ اس کے حسنِ انتظام کی دلیل ہے۔"

اقبال کی بدویت پسندی کی اصل وجہ یہ ہے کہ رُوسو کی طرح وہ بھی تمدنِ جدید کے گوناگوں سیاسی، اقتصادی، عمرانی اور علمی عقدوں کو حقیقت پسندی کے نقطۂ نظر سے سُلجھانے سے گریز کرتے ہیں۔ ہمارے زمانے میں سائنس کے انقلاب پرور انکشافات نے قدیم زرعی تمدن کی قدروں اور نصب العینوں کو درہم برہم کر دیا ہے جس سے قدامت پسند اور رُومانی طبائع ذہنی خلفشار اور اضطراب میں مُبتلا ہو گئی ہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ جدید ماحول کے تقاضوں کی روشنی میں انسانی معاشرے کی تشکیل جدید کی جائے۔ لیکن یہ کام بڑا کٹھن ہے اس کے لئے تلخ حقائق کا ٹھنڈے دل سے سامنا کر کے ماحول کی تبدیلیوں کے ساتھ ذہنی اور قلبی موافقت پیدا کرنے کی ضرورت ہے اور یہ بات رُومانیوں کے بس کی نہیں ہے۔ ان کا ردِ عمل ہمیشہ جذباتی اور تخیّلی ہوتا ہے اِس لئے وہ یا تو عالمِ خیال میں مثالی معاشرے تخلیق کرتے ہیں یا ماضی بعید کے دھندلکوں میں کھو جانا چاہتے ہیں۔ اقبال فرماتے ہیں ؎

از زمانِ خود پشیماں می شوم — در قرونِ رفتہ پنہاں می شوم

دوسری طرف انھوں نے 'جاوید نامے' میں ایک مثالی معاشرہ بسایا ہے جس کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اُس میں "دیو مشین" نہیں ہے ؎

مرغدین و آں عماراتِ بلند — من چہ گویم زاں مقامِ ارجمند
ساکنانش در سخن شیریں چو نوش — خوبروئے و نرم خوئے و سادہ پوش
فکر شاں بے درد و سوزِ اکتساب — راز دانِ کیمیائے آفتاب
ہر کہ خواہد سیم و زر گیرد ز نور — چوں نمک گیریم ما از آبِ شور

خدمت آمد مقصدِ علم و ہنر　　کارہا را کس نمے سنجد بزر

کس ز دینار و درم آگاہ نیست　　ایں بتاں را در حرم ہا راہ نیست

بر طبیعت دیو ماشیں چیرہ نیست　　آسماں ہا از دخاں ہا تیرہ نیست

ظاہر ہے کہ جدید معاشرتی تقاضوں کی تشفّی نہ ماضیٔ بعید میں پناہ لینے سے ممکن ہو سکتی ہے اور نہ خیالی اور مثالی عالم بسانے سے۔ اس مقصد کے لئے ہمیں جدید معاشرتی عقدوں کو حقیقت پسندانہ نقطۂ نظر سے سلجھانا پڑے گا۔ اور یہ کام عقل و خرد کا ہے جذبات و تخیّلات کا نہیں ہے جن پر رومانی حصر کر رہے ہیں۔

اقبالؔ کی رومانیت کا ایک پہلو جارحانہ قوّت پسندی ہے۔ وہ مغرب کے طاقت پرست فلاسفہ سے متأثر ہوئے ہیں۔ لارڈ برٹرنڈ رسل[لے] نے سیر حاصل بحث کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ فشٹےؔ اور برگساںؔ کا فلسفہ قوّت پسندی پر منتج ہوتا ہے۔ ان کے علاوہ اقبالؔ نیٹشےؔ سے متأثر ہوئے ہیں جو قوت و صولت کا شیدائی تھا۔ انھوں نے جا بجا نیٹشےؔ کی تعریف کی ہے۔ اور خودی کے مراحل میں سے پہلا مرحلہ یعنی شُتر کا مرحلہ نیٹشےؔ سے ہی اخذ کیا ہوا ہے۔ علاوہ ازیں "اسرارِ خودی" میں ہیرے اور قطرۂ شبنم اور ہیرے اور کوئلے کی تمثیلات نیٹشےؔ کی تالیف "زردشت نے کہا" سے ماخوذ ہیں۔ نیٹشےؔ طاقت کو خیر اور کمزوری کو شر سمجھتا ہے۔ اقبالؔ کے ہاں اخلاق کا معیار بھی یہی ہے ان کے نزدیک جو چیز خودی کی تقویت کا باعث ہوتی ہے وہ خیر اور جو اسے کمزور کرتی ہے وہ شر ہے۔ وہ مومن اور کافر کی تفریق بھی اسی معیار سے کرتے ہیں۔ سیدّین "اقبال کا فلسفۂ تعلیم" میں لکھتے ہیں :

"ان کے نزدیک مومن اور کافر کا فرق مذہبی مفہوم کا فرق نہیں ہے بلکہ اس کا فیصلہ ان کے مخصوص نظریۂ حیات سے ہوتا ہے جو شخص اپنی خودی بلند کر لیتا ہے وہ مومن ہے جس کی خودی کمزور ہو وہ کافر ہو گا۔"

نیٹشےؔ کہتا ہے : "کامیاب جنگ ہر غدر کو مقدّس بنا دیتی ہے۔"

---

لے A History of Western Philosophy

اقبالؔ "اسرارِ خودی" میں اسی کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں ؎

"زندگانی قوّت پیدا استے | اصل او از ذوقِ استیلاستے
با توانائی صداقت توأم است | گر خود آگاہی ہمیں جامِ جم است
زندگی کشت است و حاصل قوّت است | شرحِ رمزِ حق و باطل قوّت است
مدّعی گر مایہ دار از قوّت است | دعوئ او بے نیازِ حجّت است
باطل از قوّت پذیرد شانِ حق | خویش را حق داند از بطلانِ حق"

فرماتے ہیں کہ صداقت اور قوّت توأم ہیں۔ رمزِ حق و باطل کی شرح قوّت ہے۔ اگر کوئی مدّعی طاقت ور ہوگا تو اس کے دعوے کی صداقت کے لئے یہی دلیل کافی ہے کہ وہ طاقتور ہے اسے کسی اور دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔ قوّت سے باطل میں بھی حق کی شان پیدا ہو جاتی ہے۔ یہی وہ فلسفۂ حیات ہے جو جرمن ارادیت پسندوں کی تعلیم و تبلیغ سے جرمنوں کے مزاجِ عقل کا لازمی جُزو بن چکا ہے۔ ہیگل[1] نے کہا ہے کہ "جو امر واقع ہے وہی حقیقی ہے اور جو حقیقی ہے وہی امر واقع ہے۔" دوسرے الفاظ میں اگر کوئی جابر و قاہر حکومت کسی کمزور ملک پر قبضہ کر لے تو اس کے قبضے کا وجود ہی اس بات کا شاہد ہے کہ وہ حق بجانب ہے۔ نیٹشے کا نظریہ حیات بھی Dionysian اور رومانی ہے۔ یعنی وہ جارحانہ جذباتِ تصرّف و تغلّب کے مقابلے میں عقل و فہم کو ہیچ سمجھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تمام مفکّرین جو عقل و خرد کی تنقیص کرتے ہیں اور پرجوش جذبات کو اس پر فوقیت دیتے ہیں۔ وہ بالعموم قوّت و صولت کے مبلّغ بھی ہوتے ہیں۔ چنانچہ جرمنی میں جو رومانیت کا گہوارۂ اوّلیں ہے قوّت پسندی کے فلسفیوں نے پرورش پائی تھی۔

اقبالؔ اخلاق کی طرح فنونِ لطیفہ میں بھی سنگینی اور قاہری کی جستجو کرتے ہیں۔ وہ عشقیہ شاعری اور کلاسیکی موسیقی کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتے کیونکہ ان کے خیال میں یہ خودی کے ضعف کا باعث ہوتی ہیں۔ اکبر الٰہ آبادی کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

---

[1] The Rational is Real And the Real is Rational

" ایک اور بے خودی ہے جس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو Lyrical Poetry
کے پڑھنے سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ اس قسم سے ہے جو افیون اور شراب کا نتیجہ ہے[1]"۔

اسی بنا پر وہ ڈرامے کی بھی مخالفت کرتے ہیں۔ کیونکہ اس کی پیشکش میں کرداروں پر اپنی خودی باقی نہیں رہتی۔ انھیں تاج محل میں نسائیت دکھائی دیتی ہے اور افغان سلاطین کی عمارتوں میں مردانگی کا جوہر اور خودی کا کمال دیکھتے ہیں۔ راقم کے خیال میں شخصیت کی تکمیل کے لئے فنونِ لطیفہ سے فیض یاب ہونا ازبس ضروری ہے۔ آرٹ حسن و جمال کا ترجمان ہے اور حسن و جمال وہ قدرِ اعلیٰ ہے جس کے دامن میں انسانیت عالیہ کا نصب العین پرورش پاتا ہے۔ جو شخص حسن سے اثر پذیر ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اس کے دل میں ہمدردیٔ انسانی، ایثار اور قربانی کے جذبات کو تقویت ہوتی ہے اور وہ وسعتِ قلب و نظر کی دولت سے مالامال ہو جاتا ہے۔ فنونِ لطیفہ شخصیت کے ضعف کا باعث نہیں ہوتے بلکہ اس میں بالیدگی اور ہمواری پیدا کرتے ہیں اور اسے توازنِ احساس و تناسبِ فکر سے روشناس کراتے ہیں۔ اس کے علاوہ فنونِ لطیفہ میں دلچسپی لینے والا شخص زمانے کے مکروہات اور نامساعد حالات کا سامنا کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔ مشہور جرمن موسیقار بیتھوون نے اپنی موسیقی کے متعلق کہا تھا :

" یہ نغمہ اس غمزدہ، حرماں نصیب اور زمانے کے ستائے ہوئے شخص کو جو مسرت اور پُرسکوں نیند سے محروم ہو چکا ہو، شاد، وہ تمام رنج والم بھول جائے گا۔ "

یہی بات ہم تمام فنونِ لطیفہ کے صالح اثرات کے متعلق کہہ سکتے ہیں۔

نفسیاتِ جدید کی رُو سے قوت پسندی کی تہہ میں بے چارگی اور ضعف کا احساس لازماً موجود ہوتا ہے۔ فلاسفہ میں نیٹشے اور اُدبا میں آر ایل سٹیونسن اور مرزا عظیم بیگ چغتائی دائم المرض تھے۔ اسی لئے انھوں نے قوت و صولت، ہنگامہ پسندی اور مہم آرائی کے مضامین و مطالب پیش کرکے اپنے احساسِ کمتری کی تسکین کا سامان بہم پہنچایا ہے۔ لارڈ برٹرنڈ رسل نے نیٹشے کے فلسفے پر بحث کرتے ہوئے اس کی مثال شیکسپیئر کے ایک مشہور کردار کنگ لیئر سے دی ہے۔ کنگ لیئر

---

[1] اقبال نامہ

کو اس کی سنگ دل بیٹیوں نے گھر سے نکال باہر کیا تھا۔ ان کی ناسپاسی اور اپنی بے چارگی کے تلخ احساس نے کنگ لیئر کے ذہن کو ماؤف کر دیا اور وہ دیوانگی کی حالت میں چلّا اُٹھا :

" میں وہ کروں گا ! میں وہ کروں گا !! ۔ یہ مجھے بھی نہیں معلوم کہ وہ کیا ہو گا ــــ
جو تمام دُنیا کو دہشت زدہ کر دے گا "

یہ اِقتباس دے کر لارڈ رسل لکھتے ہیں : " یہ ہے چند الفاظ میں نٹشے کا فلسفہ "

اقبالؔ بھی بقول خلیفہ عبدالحکیم " زندگی کے کسی شعبے میں عملی آدمی نہیں تھے۔ افکار و تأثرات نے ان کی شخصیت پر قبضہ کر لیا تھا۔" وہ صبح سویرے سے لے کر رات گئے تک پہروں پلنگ پر نیم دراز لیٹے رہتے۔ آخری عمر میں محویّت واستغراق کی یہ حالت ہو گئی تھی کہ سیّد نذیر نیازی کو ایک خط میں لکھا :

" مشاغلِ ضروری سے فارغ ہوا تو قرآن یا عالمِ تخیل میں قرونِ اولیٰ کی سیر "

" ملفوظاتِ اقبال " سے ایک اقتباس ملاحظہ ہو :

" ان کے کمرے کی حالت پریشان سی رہتی تھی دیواریں گرد و غبار سے اٹی ہوئی۔ بستر ان کی اپنی دھوتی اور بنیان کی طرح میلا ہو جاتا مگر انھیں بدلوانے کا خیال نہ آتا۔ منہ دھونے اور نہانے سے گھبراتے اور اگر کبھی مجبوراً باہر جانا پڑتا تو کپڑے بدلتے وقت سرد آہیں بھرا کرتے۔ وہ فطرتاً سُست تھے اس لئے اگر کہیں وقت کی پابندی ہوتی تو انھیں ہمیشہ دیر ہو جایا کرتی۔ ویسے چارپائی پر نیم دراز پڑے رہنے میں بڑے خوش تھے۔ ۔ ۔ ۔ شام کو گھر کے دالان ہی میں دو ایک چکر لگا لیا کرتے۔ اس کے علاوہ ان کی زندگی میں کامل جمود تھا۔"[1]

اقبالؔ نے خود بھی اپنی سہل انگاری اور تن آسانی کا اعتراف کیا ہے ؎

دیا اقبالؔ نے ہندی مسلمانوں کو سوز اپنا — یہ اک مردِ تن آساں تھا تن آسانوں کے کام آیا

اس کے ساتھ وہ فاتحینِ عالم سکندر، نپولین، تیمور، محمود غزنوی وغیرہ کی تعریف میں

---

[1] ملفوظاتِ اقبال ۔

رطب اللسان ہیں۔ ؎

جوشِ کردار سے شمشیرِ سکندر کا طلوع　　کوہِ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز
جوشِ کردار سے تیمور کا سیلِ ہمہ گیر　　سیل کے سامنے کیا شے ہے نشیب اور فراز

اُن کے صاحبزادے شیخ جاوید اقبال فرماتے ہیں :

" ابا جان دنیا بھر کے جری سپہ سالاروں سے والہانہ عقیدت رکھتے تھے۔ مجھے اکثر خالدؓ بن ولید اور فاروقِ اعظمؓ کی باتیں سنایا کرتے۔ ایک دفعہ انھوں نے مجھے بتایا کہ نپولین کے اجداد عرب سے آئے تھے۔ واسکوڈا گاما کو عربوں ہی نے ہندوستان کا راستہ دکھایا تھا۔ مسولینی کا قد چھوٹا ہے لیکن اس کے باوجود وہ دیو معلوم ہوتا ہے۔ میں اس سے مل کر بے حد متاثر ہوا تھا۔ "

نیٹشے کا محبوب پرندہ عقاب تھا جو بقول اُس کے ہمیشہ زردشت کی مصاحبت میں رہتا تھا۔ اقبال شاہین کو سراہتے ہیں ایک جگہ اپنے آپ کو بھی شاہین کا فوری کہا ہے :

فقیرانِ حرم کے ہاتھ اقبال آ گیا کیونکر　　میسّر میر و سلطاں کو نہیں شاہینِ کافوری

شاہین کی خونریزی کے جواز میں فرماتے ہیں ؎

ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام　　سخت کوشی سے ہے تلخِ زندگانی انگبیں
جو کبوتر پر جھپٹنے میں مزا ہے اے پسر　　وہ مزا شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں
جھپٹنا، پلٹنا، جھپٹ کر پلٹنا،　　لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ

ان اشعار کے بعد شیخ جاوید اقبال کا ایک بیان ملاحظہ ہو[1] :

" کسی قسم کا خون بہتے نہ دیکھ سکتے۔ ایک دفعہ دالان میں کھیلتے ہوئے مجھے ٹھوکر جو لگی تو منہ کے بل گرا۔ میرا نچلا ہونٹ اندر سے کٹ گیا۔ ابا جان اتفاق سے ادھر سے گزرے اور میرے منہ سے خون بہتا دیکھ کر بجائے اس کے میرے قریب پہنچیں یا مجھ سے پوچھیں کہ کیا ہوا وہ چند لمحوں کے لئے ساکت و مبہوت کھڑے رہے پھر ان کے قدم ڈگمگائے اور وہ

---

[1] ملفوظاتِ اقبال

بے ہوش ہو کر گر پڑے"۔

جرمنی کے ایک پروفیسر ہلاکر نے اپنے ایک نفسیاتی مریض کا حال لکھا ہے جو احساسِ کمتری کا شکار تھا۔ اور جس نے اپنی قوت اور برتری کا مظاہرہ کرنے کے لئے مختلف اور طرح طرح کے قتل کئے تھے۔ اس مریض نے اپنے اعترافات میں نیٹشے کے فلسفے کا بھی حوالہ دیا ہے جس کا اقتباس خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔ وہ کہتا ہے[1]:

"آج میں اس مقبول فلسفی یعنی نیٹشے کے سارے پیرؤوں پر واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ نیٹشے کی تحریر اور اس کے خیالات اس کی کمزوری پر دلالت کرتے ہیں۔ جب انسان اپنے آپ کو کمزور اور بزدل محسوس کرتا ہے تو وہ اکڑ جاتا ہے اور اپنے آپ کو بارعب اور طاقتور دکھانا چاہتا ہے۔ لڑائی میں بڑے بڑے بول اور نعرے اسی وقت لگائے جاتے ہیں جب ایک فریق احساسِ کمتری کا شکار ہو جائے۔ وہ انسان جو طاقتور ہیں انھیں اپنے آپ کو بڑھا چڑھا کر دکھانے کی ضرورت ہی نہیں ...... جب میں انسان کی طوفانی قوتوں پر دھیان دیتا ہوں، جب طاقتور، بے نیاز، جنگ جو، دنیا میں تہلکہ مچا دینے والے مجرموں کے خیال سے جھوم جھوم اٹھتا ہوں تو مجھے اپنے میں کمی محسوس ہوتی ہے۔ جب میں خونخوار درندوں کے متعلق سوچتا ہوں تو میں ان سب کو اپنے آپ سے بلند تر تصوّر کرتا ہوں انھیں اپنا آکٹ سمجھتا ہوں۔ میں سوچتا ہوں کہ ان میں وہ قوتیں ہیں جو مجھ میں نہیں"۔

اقبالؔ کے رومانی افکار کا جائزہ لینے کے بعد یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ رومانی الطبع ہونے کے باعث اقبالؔ ان متنوع اور پیچیدہ سیاسی، اقتصادی، عمرانی اور علمی عقدوں کا کوئی واضح حل پیش کرنے سے قاصر ہے جو آج مسلمانانِ عالم کو درپیش ہیں۔ ہربرٹ[2] نے کہا ہے کہ "رومانیت فرد کے ذاتی تخیلات و جذبات کے تسلط کا نام ہے۔ اور کلاسیکیت اجتماعی

---

[1] ترجمہ حزب اللہ [2] Unconscions in Life end Thought

زندگی کی ترجمانی کہتے ہیں:"

چنانچہ رومانی ہونے کے باعث اقبال نے بھی صرف شاندار اور پرکشش تعمیمات (Generalities) کی طرف توجہ دلانے پر کفایت کی ہے۔ جن کے مطالعے سے فرد کے تخیلات اور جذبات کو ہنگامی طور پر تو ضرور اکسایا جا سکتا ہے۔ لیکن جن کی مدد سے کوئی موثر اور نتیجہ خیز اجتماعی اقدام نہیں کیا جا سکتا۔

# تاویلاتِ اقبالؔ

لفظِ "تاویل" کے لُغوی معنی کسی بات کے نتیجے کے ہیں۔ تفسیر و کلام کی اِصطلاح میں جب کسی لفظ کا ایسا مطلب لیا جائے جو اس کے ظاہری مطلب سے ہٹا ہوا ہو تو اسے تاویل کہتے ہیں۔ تاویل کی مدد سے اہلِ مذہب اپنے عقائد اور فلسفہ و سائنس کے نظریات کے درمیان مفاہمت پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس کوشش میں بسا اوقات ظاہری معانی سے اعراض کیا جاتا ہے اور ایسے معانی مراد لئے جاتے ہیں جو نصوص سے بظاہر متبادر نہیں ہوتے۔ بقول سر سیّد احمد خاں " نکات بعد الوقوع اور کنایات و اشارات و استعارات و دلالات کی قسم کو ان میں گھسیٹر کر ان کو کھینچا اور تانا گیا اور ایسے معنی ان میں سے نکالے گئے جو خیالاتِ شاعرانہ سے کچھ زیادہ رُتبہ نہیں رکھتے۔" تاویل کا ذکر کرتے ہوئے بے اختیار یونانِ قدیم کا ایک قصّہ یاد آجاتا ہے۔ کہتے ہیں کہ یونان کے ایک علاقے میں ایک رہزن لوٹ مار کیا کرتا تھا اس کا نام پروکرسطیس تھا۔ یہ شخص بڑا ظالم اور سفاک تھا۔

اُس نے لوہے کا ایک پلنگ بنوا رکھا تھا۔ جب کبھی وہ کسی شخص کو گرفتار کر کے لاتا تو اُسے اپنے پلنگ پر چت لٹا دیتا اگر اُس مظلوم کی ٹانگیں پلنگ کی پائنتی سے بڑھ جاتیں تو وہ اپنے کلہاڑے سے اس کی ٹانگیں کاٹ کر پلنگ کی لمبائی کے برابر کر دیتا اور اگر وہ آدمی پستہ قد ہوتا اور اس کی ٹانگیں آہنی پلنگ کی پائنتی تک نہ پہنچ سکتیں تو وہ اس کے پاؤں چمڑے کے مضبوط تسموں سے باندھ کر اور زور سے کھنچوا کر اس کی ٹانگیں پلنگ کے برابر کر لیتا تھا۔ اس کھینچا تانی میں اس اجل گرفتہ کے بدن کے جوڑ اکھڑ جاتے تھے۔۔۔ اربابِ تاویل بھی پروکرسٹیس کی طرح نصوص کے معانی کو کھینچ تان کر اپنے ذاتی منشا و مطلب کے مطابق ڈھال لیتے ہیں جس سے ان کے اصل معنی مجروح و مذبوح ہو کر رہ جاتے ہیں۔

تاریخِ علمِ کلام میں سب سے پہلے فلو یہودی اور نو فلاطونی عیسائی متکلمین کلیمنٹ ولی، ترتولیان اور اوریجن نے معاصر فلسفے اور توریت و انجیل کے نصوص میں توفیق و تطبیق کی کوشش کی۔ آٹھویں اور نویں صدیوں میں جب نو فلاطونی افکار کی اشاعت دنیائے اسلام میں ہوئی تو مسلمان متکلمین بھی تاویل کو بروئے کار لا کر مذہب اور فلسفے کے درمیان مفاہمت کرنے لگے۔ راسخ العقیدہ علماء نے ان کی سخت مخالفت کی۔ مثلاً جعد بن درہم نے کہا کہ خدا عرش پر متمکن نہیں ہے۔ نہ اس کا کوئی خاص مستقر و مقام ہے۔ ابنِ قتیبہؒ اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے:

> "یہ لوگ قرآن مجید کی عجیب و غریب تفسیریں کر کے اس کو اپنے مذہب کے مطابق بنانا چاہتے ہیں۔ چنانچہ ایک فریق وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ کی تفسیر میں کرسی کے معنی علم کے لیتا ہے اور اس کو یہ پسند نہیں کہ خدا کے لئے کرسی ہو۔ یہ لوگ عرش کے دوسرے معنی بیان کرتے ہیں۔ حالانکہ عرب صرف تخت کو عرش کہتے ہیں۔"

ابو الہذیل علاف کہتا تھا کہ میزان محض ایک تمثیل ہے۔ اسی طرح سوالِ قبر، فشارِ قبر، صراط، برزخ وغیرہ سے انکار کیا گیا۔ غزالی نے 'المنقذ' میں ایک شخص کا واقعہ بیان کیا ہے جس

---

[1] امام رازی، مولوی عبدالسلام ندوی

نے اپنے ایک مردہ غلام کے منہ میں اناج کے دانے بھروا کر اسے دفن کرایا تھا۔ چند دنوں کے بعد اس کی نعش کھود کر نکالی گئی تو لوگوں نے دیکھا کہ اُس کے مُنہ میں غلّے کے دانے موجود تھے اُس شخص نے کہا " دیکھو اس نے منکر نکیر کے سوالات کا جواب نہیں دیا۔" حنابلہ، احناف، مشبّہ، مجسّمہ اور دوسرے اربابِ ظاہر نے تاویل آرائی کی شدید مخالفت کی۔

ابنِ حزم اندلسی جو ظاہری المذہب تھا لکھتا ہے[1] :

" تمھیں جاننا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ کا دین ظاہر ہے جس میں کوئی باطن نہیں "

ہشام بن عمرو معجزات کا منکر تھا وہ حضرت موسیٰ کے لئے دریا کے پھٹنے، لاٹھی کے سانپ بن جانے، مُردوں کو زندہ کرنے اور شق القمر کا منکر تھا۔ مقریزی لکھتا ہے "دکفر بانشقاق القمر"

بغداد میں بنی بُویہ اور شام میں ہمدانیوں کے برسرِ اقتدار آجانے سے جب فرقۂ باطنیہ کو فروغ ہوا تو انھوں نے تاویل کو اپنے مذہب کی اساس قرار دیا۔ اسمٰعیلیہ، قرامطہ، صبّاحیہ، خرّم دینیہ، بابکیہ، فاطمئینِ مصر وغیرہ باطنی المذہب تھے۔ اُن کا عقیدہ تھا کہ ہر ظاہر کا صدور باطن سے ہوتا ہے جس کا وہ ظاہر مظہر ہوتا ہے اور صرف امام برحق ہی باطنی علم کے اسرار و رموز کو سمجھ سکتا ہے۔ نبی عالم ظاہر اور شریعت کا حاکم ہے اور امام باطن کا رمز شناس سمجھا جا سکتا ہے۔

یہ لوگ ظاہر کو تنزیل کہتے تھے، اور باطن کو تاویل کا نام دیتے تھے۔ اور نصوص کی تاویل کو مذہبی فرائض میں شمار کرتے تھے۔ چنانچہ ان کے خیال میں ابلیس محض قوّتِ وہمیہ کا نام ہے۔ حور و قصور چھپے ہوئے اسرار ہیں۔ منکر نکیر سے مراد ہے نیک اور بد اعمال دوزخ سے مراد جسمانی اذیت ہے اور جنّت سے جسمانی راحت[2] وغیرہ وغیرہ۔ امام احمد[3] بن یحییٰ المرتضیٰ فرقۂ باطنیہ کے ذکر میں لکھتے ہیں:

" وحی اور نزولِ ملائکہ سے انکار کرتے ہیں۔ اور وہ ایسی باتوں کو اشارے اور استعارے سمجھتے ہیں جن کو عام لوگ نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک موسیٰ کے اژدہا سے ظاہر قرآن کے موافق اژدہا مراد نہیں ہے بلکہ موسیٰ کی حجت مراد ہے اور بادلوں کے سایہ کرنے سے موسیٰ کا اپنی قوم پر حاکم ہونا مراد ہے نہ کہ حقیقت میں

---

[1] ملل والنحل [2] دبستانِ مذاہب [3] کتاب المنیۃ والامل فی شرح ملل والنحل۔

بادل ان پر سایہ کرتا تھا۔ وہ عیسیٰؑ کے بن باپ کے پیدا ہونے سے منکر ہیں۔
اور اُن کے نزدیک نبوّت ایک قوت ہے جو نبی کے دل پر وارد ہو کر اس کو علمی
روشنی سے منوّر کر دیتی ہے اور اسی قوت سے نبی حقایق اشیاء اور طبائع اجسام
سے آگاہ ہوتا ہے۔ معاد سے ان کے نزدیک ہر چیز کا اپنی اصلی طبیعت کی
طرف مائل ہونا مراد ہے اور قرآن میں جو جنّت کے کھانے پینے کی چیزوں کا ذکر
ہے اس کو بھی نہیں مانتے کیونکہ ان کے نزدیک اعادۂ معدوم محال ہے۔"

باطنیّت نے مذہب کے علاوہ فلسفے اور تصوّف پر بھی گہرے اثرات ثبت کئے فلاسفۂ
اسلام میں سب سے پہلے اخوان الصّفا نے جو باطنی العقیدہ تھے، تاویلِ آیات کرکے اسلامی
شعائر کو از سرِ نو نو فلاطونیّت کی بنیادوں پر مرتب کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ حاملانِ عرش
(فرشتوں) کے متعلق اُنھوں نے کہا کہ جو ستارے نویں آسمان میں جڑے ہوئے ہیں وہی حاملانِ
عرش ہیں۔ کہتے ہیں: اعلم یا اخی ان الملائکۃ العاقین بالعرش ہم حملۃ العرش
وھی الکواکب الثابتۃ العاقون بالفلک التاسع من داخلہ ۔ اس کے ساتھ وہ کہتے
ہیں کہ جن فرشتوں نے آدم کو سجدہ کیا تھا وہ نفوسِ حیوانی تھے۔ واما الملائکۃ الذین
سجدوا لادم الی البشر فھم الذین فی الارض خلفاء ھؤلاء الذین ھم فی افلاک
وھی نفوس السائر الحیوانات والساجبت لادم ذریتہ باقال وابی ابلیس عن سجدۃ
ادم وھی القوّت الغضبیّۃ والشھوانیہ والنفس الامّارہ بالسوء۔ اخوان الصفا
ابلیس کو نفسِ امّارہ یا قوتِ غضبیہ شہوانیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔[1]

اخوان الصفا کے رسائل سے فلاسفہ، متکلّمین اور صوفیہ نے بیش از بیش استفادہ کیا۔
اسمٰعیلیہ نے اپنے الٰہیاتی نظریات اور منطقی دلائل اُن سے اخذ کئے۔ غزالی نے اپنی تصانیف
میں جابجا ان کی تکفیر کی لیکن ان کے افکار و نظریات سے استفادہ بھی کرتے رہے۔[2]
امام رازی[3] اخوان الصّفا کی رایوں کی طرف بہت میلان رکھتے تھے لیکن اخفا کرتے تھے۔

---

[1] تاریخ فلسفۂ اسلام ڈی بوئر [2] امام رازی [3] مولوی عبدالسلام ندوی

اس لئے ناواقف شخص ان کو سنّی اشعری خیال کرتا ہے۔ بو علی سینا کا باپ ہمیشہ رسائل اخوان الصّفا کو زیرِ نظر رکھتا تھا۔ خود بو علی سینا نے نظریہ عقول ان سے اخذ کیا۔ ابن رُشد اور محقق طوسی سے لے کر مُلّا صدرا اور ملّا ہادی سبزواری تک اکثر فلاسفہ اسلام نے اخوان الصّفا کے نظریۂ فصل و جذب سے استفادہ کیا ہے۔ صوفیہ میں منصور حلّاج اور شیخ اکبر محی الدّین ابنِ عربی کے نظریات پر اخوان الصّفا کا اثر مسلّم ہے۔ منصور حلّاج کو تو باطنیہ کا داعی بھی سمجھا جاتا تھا۔ شیخ اکبر نے باطنیہ کے رنگ میں قرآن کی تمثیلی تفسیر لکھی۔ ان کے خیال میں جنّت اور دوزخ میں کچھ بھی فرق نہیں سوائے اس کے کہ جنّت میں ذات باری کا دیدار نصیب ہو گا۔ وہ جہنّم میں عذابِ جسمانی کے قائل نہیں ہیں اور کہتے ہیں کہ دوزخ کا عذاب محض انسانوں کے اعمال کی تمثیلات ہیں۔ جنّت کا مطلب ہے دوئی کا پردہ اُٹھ جانا۔ دوزخ انسان کی اپنی خودی اور انفرادیت کے احساس کا نام ہے اور جنّت ہے انسان پر اپنی ربوبیّت کا انکشاف ہونا۔ اھدِنا الصراط المستقیم (دکھا ہم کو سیدھا راستہ) کی تفسیر میں شیخ اکبر سیدھے راستے سے وحدت الوجود مراد لیتے ہیں۔ ان کا مشہور نظریہ ہے کہ جو وحی ہوتی ہے وہ خارج سے نہیں ہوتی بلکہ الہام و وحی کا سرچشمہ خود اس کے دِل کے اندر موجود ہوتا ہے۔ 'فصُوص الحکم' میں فرماتے ہیں:

"فما ای صاحب کشف شاھد تلقی الیہ مالم یکن عندہ من المعارف ومنحہ مالم یکن فی یدہ فتلک الصورۃ غیرہ فمن شجرۃ نفسہ جنی ثمرۃ غرسہ"

(جب کسی صاحب کشف کو کوئی صورت نظر آئے جو ایسے معارف و علوم القا کرتی ہے جو پہلے اس کو حاصل نہ تھے تو یہ خود اس کی صورت ہے اس نے اپنے ہی نفس کے درخت سے میوہ توڑا ہے۔)

یہی خیال مولانا رُوم نے مثنوی میں پیش کیا ہے۔ اُنھوں نے وحی و الہام کی مثال خواب

سے دی ہے۔ کہتے ہیں کہ جس طرح حالتِ خواب میں ایک شخص یقین کر لیتا ہے کہ فلاں شخص مجھ سے بات کر رہا ہے حالانکہ وہ موجود نہیں ہوتا، اسی طرح وحی کے متعلق بھی ملہم کو یقین ہو جاتا ہے کہ آواز خارج سے آ رہی ہے حالانکہ آواز خود اس کے باطن سے آ رہی ہوتی ہے۔ ؎

| | |
|---|---|
| طوطی کاید ز وحی آوازِ او | اندرونِ تست باشد سازِ او |
| از پئے روپوشِ عامہ در جہاں | وحیِ دل گویند او را صوفیاں |
| چیزِ دیگر ماند امّا گفتنش | با تو روح القدس گوید نے منش |
| نے تو گوئی ہم بگوشِ خویشتن | بے من و بے غیرِ من اے ہم تو من |
| ہمچوں آں وقتیکہ خواب اندر شوی | تو زِ پیشِ خود بہ پیشِ خود روی |
| بشنوی از خویش و پنداری فلاں | با تو اندر خواب گفت است آں نہاں |
| تو یکے تو نیستی اے خوش رفیق | بلکہ گردونی و دریائے عمیق |

مولانا عبد العلی 'بحر العلوم' شرح اشعارِ مثنوی میں فرماتے ہیں :

"تو جبرئیل جو انبیاء کو نظر آتے ہیں اور خدا کی طرف سے وحی لاتے ہیں وہ حقیقتِ جبرائیلیہ ہے جو انبیاء کی قوتوں سے ایک قوت کا نام ہے۔ یہی قوت صورت بن کر عالمِ مثال میں انبیاء کو محسوس ہوتی ہے اور خدا کی طرف سے قاصد بن کر پیغام لاتی ہے تو انبیاء اپنے آپ ہی سے مستفیض ہوتے ہیں نہ کسی اور سے۔ جو کچھ ان کو نظر آتا ہے وہی ہے جو خود ان کے خزانے میں مخزون ہے"

باطنیہ کی طرح مولانا رُوم کا بھی یہ عقیدہ ہے کہ قیامت خارجی واقعہ نہیں ہوگا بلکہ انسان کی نفسی کیفیت ہوگی۔ پہاڑ شق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت ظاہر ہو جائے گی۔

| | |
|---|---|
| والسما انشقت آخر از چہ بود | از یکے چشمے کہ ناگاہ برکشود |
| پس قیامت شو قیامت را بہ بیں | دیدنِ ہر چیز را شرط است ایں |

حضراتِ صوفیہ نے تاویل میں عجیب و غریب موشگافیاں کی ہیں۔ حضرت میاں میر[1] نے خَتَمَ اللّٰہُ علیٰ قلوبہم و علیٰ سمعہم کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا :

"خواصِ صوفیہ کے حق میں ہے۔ ان کے دلوں پر مُہر کر دی گئی تاکہ ان کا دل غیراللہ کی جستجو نہ کرے۔ اور ان کی آنکھ غیراللہ کو نہ دیکھے اور ان کے کان غیراللہ کی آواز نہ سُن سکیں۔"

مُلا شاہ بدخشانی یا ایہا الذین امنوا لا تقربوا الصلوٰۃ و انتم سکاریٰ کی تفسیر یوں کرتے ہیں :

"اے وہ شخص جسے سُکرِ حقیقی میسّر آگیا ہے نماز کے نزدیک نہ جانا حالتِ سُکر و مستی میں، جو شخص حالتِ سُکر میں ہو وہ نمازی سے بلند مرتبہ ہوتا ہے۔ اگر مستی مجازی ہے تو نماز پڑھنا ممنوع ہے تاکہ نماز ملوّث نہ ہو جائے اس صورت میں نماز کی عزّت ہے، اگر سُکر حقیقی ہے تو بھی نماز پڑھنا ممنوع ہے۔ اس صورت میں سُکرِ حقیقی کی عزّت ہے۔ جب نمازی ہی نہ رہا تو نماز کون پڑھے گا۔"

ایران کے مدعیِ نبوّت مرزا علی محمد باب نے مجوسیت، مانویت اور فلسفۂ نوفلاطونیت پر باطنیت کا پیوند لگا کر ایک نیا مذہب ایجاد کیا۔ ان کا تفسیرِ آیات کا تمثیلی انداز باطنیہ قدیم ہی سے ماخوذ ہے۔ اپنی کتاب "بیان" میں فرماتے ہیں[2]

"جنابِ محمدؐ کے مخاطب وحشی اور بدوی لوگ تھے۔ اس لحاظ سے کہ وہ بعث، معاد، جنت، نار وغیرہ کا صحیح مفہوم سمجھنے سے قاصر تھے۔ آنحضرتؐ ان کے مفہوم مادی صورتوں میں ان کے سامنے پیش کرتے تھے۔ تاکہ وہ آسانی سے سمجھ سکیں۔ لیکن دورۂ بیان میں مخاطب دانا اور متمدن لوگ (یعنی ایرانی) ہیں۔ اس لئے الفاظ اور اصطلاحات مذکورہ کو دوسری طرز میں بیان کیا گیا اور ان الفاظ کے ایسے معنی مراد لئے گئے جو عقل و فہم سے زیادہ قریب تھے۔ مثلاً قیامت

---

[1] دبستانِ مذاہب۔ [2] ترجمہ رفیق دلاوری۔

سے مراد ہر زمانے میں شجرِ حقیقت کا ظہور ہے قیامت کے لئے کوئی مردہ قبروں سے نہیں اُٹھے گا بلکہ بعثت یہی ہے کہ اس زمانے کے پیدا ہونے والے لوگ زندہ ہو جاتے ہیں۔ قیامت کا دن بھی دوسرے دنوں کی مانند ہے آفتاب حسبِ معمول طلوع و غروب ہوتا ہے جس سرزمین میں قیامت برپا ہوتی ہے بسا اوقات وہاں کے باشندے اس سے مطلع نہیں ہوتے۔ اسی طرح نقطۂ ظہور کی تصدیق اور اس پر ایمان لانے کو جنت کہتے ہیں۔ عالمِ حیات میں تو جنت کی یہ حقیقت ہے لیکن جنت بعد از موت کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں۔ دوزخ سے مراد نقطۂ ظہور پر ایمان نہ لانا اور اس سے انکار کرنا ہے برزخ وہ موت ہے جو دو ظہوروں کے درمیان حدِ فاصل ہے۔"

اٹھارھویں اور انیسویں صدیوں میں جب مغربی علوم کی ہمہ گیر اشاعت ہوئی اور سائنس کے انقلاب پرور نظریات نے مشرق میں رواج پایا تو پڑھے لکھے مسلمان از سرِ نو اپنی مذہبی روایات اور فکری میراث کا جائزہ لینے پر مجبور ہو گئے اور متکلمین نے سائنس اور مذہب کے مسلّمات کا تعارض رفع کرنے کی کوشش شروع کی اور تاویل کو بروئے کار لا کر نئے سرے سے تفسیرِ آیات کا آغاز کیا گیا۔ اس کوشش میں ہندوستان میں سر سیّد احمد خاں اور مصر میں سیّد جمال الدین افغانی کے تلامذہ پیش پیش تھے۔ سر سیّد احمد خاں کا اصولِ تفسیر تو یہ تھا کہ " خُدا نے اَن پڑھ بدوؤں کے لئے ان ہی کی زبان میں قرآن اُتارا ہے۔ پس ہمیشہ قرآن مجید کے سیدھے سادے معنی لینے چاہئیں " لیکن بعد میں اُنھیں یہ اشکال درپیش ہوا کہ سیدھے سادے معنی لینے سے جدید دور کے تعلیم یافتہ طبقے کی تسکین نہیں ہو سکے گی۔ چنانچہ اخوان الصفا کی طرح اُنھوں نے بھی قرآن کی تمثیلی تفسیر لکھنے پر کمرِ ہمت باندھی۔ اخوان الصفا کے تتبع میں سر سیّد نے شیطان کے وجودِ خارجی سے انکار کیا اور فرمایا " شیطان کے وجودِ خارجی ہونے کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ جو لوگ اس کے قائل ہوتے ہیں اُنھوں نے خود اپنی ہی صورت آئینے میں دیکھی ہے۔ لفظِ شجر کو

بھی تمثیل قرار دیا ہے۔

"لفظ شجر کا قرآن مجید میں موجود ہے۔ کیا حقیقت میں وہ ایسا ہی درخت ہے جیسے للّو مالی اور کلّو کسان بویا کرتا ہے۔ اور جیسے کہ حقیقی معنی میں لفظ شجر کے ہمارے خیال میں آتے ہیں۔ غالباً اس کا تو انکار نہ کریں گے۔ بلکہ اور مراد شجر سے لو گے۔ پس جہاں تک لفظ شجر سے اس کے حقیقی معنی یا للّو اور کلّو کا بویا ہوا درخت مراد نہ لے تو وہ ایک تمثیل رہ جائے گا۔"

اسی طرح سرسید ہبوطِ آدم کو بھی تمثیلی سمجھتے ہیں[1]:

"قرآن مجید کے یہ معنی لینے کہ جب آدم و حوّا نے گیہوں کے درخت کا پھل کھایا تو اُن کے اعضائے مخصوصہ دکھائی دینے لگے، قرآن مجید کی خوبی اور اس کے ادب اور اس کے حکمت کے بھرے ہوئے ہونے پر یقین کرنا ہے یا یہ معنی لینے کہ اس قوت کی ترغیب نے ظاہر کر دیا کہ انسان میں خدا کی نافرمانی کرنے کی بُرائی ہے قرآن کی بزرگی اور اس کی عزّت اور اس کی حکمت و معرفت سے بھرا ہوا ہونا یقین کرنا ہے۔ اگر پہلے ہی معنی سچ ہوں تو مجبوری سے کہنا پڑے گا کہ سخن فہمیٔ عالم بالا معلوم شد۔ حضرت کو پھکڑ بولنے بھی نہیں آتے۔ چہ جائے خدائی۔ کجا گیہوں کھانا اور کجا اعضائے مخصوصہ کا دکھائی دینا۔ نعوذ باللہ منہا۔ خدا کی عظمت و شان کو خیال کرو۔ اور پھر قصۂ آدم کو دیکھو اور کہو کہ تمھارا دل یقین کرتا ہے کہ خدا میں اور فرشتوں میں ایسی تکرار اور مناظرہ ہوا ہو جیسا کہ الفاظِ ظاہری سے سمجھا جاتا ہے۔ پس اگر ان الفاظ کے وہی معنی ہوں تو خدا میں اور فرشتوں میں خدائی اور بندگی کا ہے کو ہوتی بھٹیاروں کی تُو تُو میں میں ہوئی۔ اگر یہ سچ ہے تو ہم کو اپنے نوکروں کی شکایت نہیں کہ خدا کے نوکر ہمارے نوکروں سے بھی زیادہ لڑتے ہیں۔"

" اس تمام قصّے سے اگر وہی ظاہری معنی مراد ہوں تو خدا کے علوئے مرتبہ اور تقدّس و

---

[1] مکتوبات

تنزیہہ میں بھی بٹہ لگتا ہے پس اس اصول سے جو آپ نے قائم کیا ہے ایسی حالت میں عدول معنی حقیقی سے ضروری ہے۔ یہ تمام تمثیلی رہ جاتی ہے نہ اصلی؛"

اخوان الصفا ہی کی پیروی میں سرسید نے اپنی تفسیر میں فرشتوں کو خدا کی قدرتیں اور قویٰ قرار دیا ہے جو تمام مخلوق میں موجود ہیں۔ اور باطنیہ اور صوفیۂ وجودیہ کی طرح جبرئیل کے خارجی وجود سے بھی انکار کیا اور کہا کہ بجز ملکۂ نبوّت کے جس کو ناموسِ اکبر کہتے ہیں، کوئی ایلچی پیغام پہنچانے والا نہیں ہوتا۔ اس کے ساتھ جنّوں کو صحرائی اور پہاڑی لوگ قرار دے دیا۔ جیسا کہ سابقہ اوراق میں ذکر ہو چکا ہے سرسید احمد ہندوستان میں تحریکِ عقلیت کے بانی ہیں۔ لیکن اس امر کی طرف توجہ دلانا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان کی عقلیت نے جدید علوم کی روشنی میں آگے قدم بڑھانے کی بجائے اخوان الصفا کی باطنیت کا سہارا لیا۔ جس سے اس تحریک کی افادیت مقیّد اور محدود ہو کر رہ گئی۔ چنانچہ سرسید کی محولہ بالا تاویلات کو ان کے علمی کارناموں کا سب سے کم قابلِ قدر حصّہ سمجھا جا سکتا ہے۔

مصر میں فرید وجدی اور شیخ طنطاوی جوہری نے علم کلام کی تجدید کی کوششیں کیں۔ جوہری نے اپنی تالیف "کتاب التاج المرصع بجواہر القرآن والعلوم" میں آیاتِ قرآن کی تاویلیں کر کے جدید علوم ہیئت، نباتات، طبیعیات، علم الحیوان وغیرہ کے نظریات اُن میں سے نکالنے کی کوشش کی ہے۔ شیخ طنطاوی کی جدید سائنس سے واقفیت بچّوں کی درسی کتابوں تک محدود تھی۔ اس لئے ان کی تاویلات میں بھی رکاکت کا احساس ہوتا ہے۔

اقبال نے بھی اپنے پیش رو متکلّمین کی طرح عقل و نقل میں تطبیق کرنے کی کوشش کی۔ اخوان الصفا، اور دوسرے باطنیہ کی طرح ان کو بھی اس بات کا احساس تھا کہ اگر نصوص کے ظاہری معنی پر اکتفا کیا گیا تو مذہبی عقائد و شعائر کی مفاہمت جدید فلسفے اور سائنس کے ساتھ نہیں کی جا سکے گی۔ چنانچہ اُنھوں نے ظاہری معانی سے اعراض کیا۔ اور ان کی حسبِ منشا تاویل کر کے ان کی مطابقت آئن سٹائن، برگساں، فشتے، الگزنڈر، جیمز وارڈ وغیرہ کے افکار و نظریات سے

کرنے کی کوشش کی۔ مقالہ زیرِ نظر میں ہم ان کے چند اہم دلالات و تاویلات کی طرف توجہ دلائیں گے۔

## نظریۂ خودی،

اقبال نے یورپ سے لوٹ کر نظریۂ خودی پیش کیا۔ جب ان کے ناقدین نے کہا کہ یہ نظریہ نٹشے فشتے سے ماخوذ ہے تو انھوں نے فرمایا "میرا دعویٰ ہے کہ "اسرار" کا فلسفہ مسلمان صوفیا اور حکماء کے افکار و مشاہدات سے ماخوذ ہے"۔ لیکن یہ دعویٰ محلِ نظر ہے اس کی بات توجہ دلاتے ہوئے خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں[1]:

"خودی کے فلسفے کی تاسیس میں صفحہ ۱۱ پر جو اشعار ہیں وہ فشتے سے ماخوذ ہیں جس کا فلسفہ یہ تھا کہ عینِ ذات یا حقیقتِ وجود انائے ساعی ہے عمل اس کی فطرت ہے۔ اخلاقی عمل اور پیکار اور نشو و نما کے لیے اس نے غیر ما سوا پیدا کیا تھا کہ امکانِ پیکار اور اس کے ذریعے سے امکان اور ارتقاء ممکن ہو جائے۔ اس فلسفے کو جوں کا توں اقبال نے اپنے بلیغ اور رنگین انداز میں بیان کیا ہے کہ فلسفے کا خشک صحرا گلزار ہو گیا ہے۔"

راقم کے خیال میں اقبال کا نظریۂ خودی بہ تمام و کمال فشتے سے ماخوذ ہے۔ ہم "اقبال کا تصورِ ذاتِ باری" اور "اقبال اور نظریہ وحدت الوجود" میں مفصل بحث کر چکے ہیں کہ اقبال کا تصورِ ذاتِ باری سریانی ہے۔ جو اسلام کے شخصی اور ماورائی تصور کے منافی ہے اقبال فشتے کے تتبع میں خودیٔ مطلق کے قائل ہیں جس سے تمام خودیوں کا صدور ہو رہا ہے اور جو کائنات میں جاری و ساری[2] ہے۔ برٹرنڈ رسل[3] فشتے کے اس سریانی نظریے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"فشتے کا فلسفہ اس خیال سے شروع ہوتا ہے کہ عالمِ امکان میں سوائے خودی کے اور کسی چیز کا وجود نہیں ہے کیونکہ وہ اپنے آپ کو Posit کرتی ہے اگرچہ خودی کے علاوہ کسی اور چیز کا وجود نہیں ہے پھر بھی ایک دن خودی کو

---

[1] رومی، فشتے اور اقبال [2] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ [3] Power

تخفیف سا جھٹکا لگتا ہے اور نتیجۃً وہ ناخودی کو Posit کرتی ہے پھر اس میں کئی درجے اشراق کامل ہوتا ہے۔ بعینہٖ جیسے الٰہیاتِ عرفان و تصوّف میں موجود ہے۔ صوفیہ اس اشراق کو خدا سے منسوب کرتے تھے اور اپنے آپ کو حقیر سمجھتے تھے۔ فشتے ایگو اور خدا کے درمیان کسی قسم کا فرق کرنا غیر ضروری سمجھتا ہے"۔

یاد رہے کہ نو اشراقیت اور وحدت الوجود میں بھی اشراق و تجلّی کا یہ تصوّر موجود ہے۔ فرق محض یہ ہے کہ صوفیہ وجودیہ نے خدا کو وجودِ مطلق کا نام دیا ہے اور فشتے اور اقبال اسے انائے کبیر یا انائے مطلق کہتے ہیں۔ دونوں نظریات میں اس کی حقیقت نفسی ہے۔ اور تمام نفوس اور خودیوں کا اس سے صدور ہو رہا ہے۔ فرینک تھِلی نے فشتے کے اس نظریے کو نہایت جامع انداز میں پیش کیا ہے:

"فشتے کے ہاں حقیقتِ کلیہ خودی پر مبنی ہے۔ خودی کے علاوہ کسی شے کا وجود نہیں ہے۔ بحیثیت خود فعال ہونے کے خودی کو مزاحمت اور مخالفت کی ضرورت ہے۔ جس کے خلاف وہ کشمکش کر سکے اور اس طرح اپنی ذات کا شعور اور اپنی آزادی اس پر آشکار ہو جائے۔ فشتے خودی سے انفرادی خودی مراد نہیں لیتا۔ بلکہ مجرّد خودی مراد لیتا ہے۔ جو آفاقی اور ہمہ گیر ہے۔ اسے وہ مطلق خودی کا نام دیتا ہے۔ تمام خودیوں کا صدور مسلسل و متواتر مطلق خودی سے ہو رہا ہے۔ انفرادی خودی میں آ کر مطلق خودی فرد کو مادی دنیا کے خلاف کشمکش کر کے آزادروی کے حصول کی تحریک کرتی ہے۔ یہ کشمکش مسلسل اور لامتناہی ہے۔ قانونِ اخلاق کے ساتھ آزادی کا تصوّر وابستہ ہے۔ اور آزادی کا مطلب ہے پیہم جدّ و جہد، خارجی ماحول کے خلاف یہی کشمکش بالآخر بقائے دوام پر منتہی ہوتی ہے۔ فشتے نظریاتی اخلاق کا قائل نہیں ہے۔ اس کے نزدیک اخلاق اور عمل لازم و ملزوم ہیں۔ اخلاق داخلی اور خارجی کشمکش سے صورت پذیر ہوتا ہے۔ بلکہ

---

لہ تاریخِ فلسفہ

یہی مسلسل جدّ و جہد اخلاق ہے۔"

اِن اقتباسات سے صاف ظاہر ہے کہ فشٹے کی الٰہیات میں وجودِ مطلق کی ماہیت مجرّد خودی ہے، جو فعّال ہے اور کائنات میں جاری و ساری ہے۔ اس مطلق خودی سے انفرادی خودیوں کا صدور ہو رہا ہے۔ مطلق خودی کو اپنی فعالیت کی ورزش کے لئے مزاحمت کی ضرورت ہے اس لئے وہ "غیر خودی" کو پیدا کرتی ہے اور کشمکش کا آغاز ہوتا ہے۔ یہی مطلق خودی انفرادی خودی میں نفوذ کر کے اسے عالمِ مادی کے خلاف جدّ و جہد پر آمادہ کرتی ہے۔ اقبالؔ نے یہی خیالات مِن و عن اپنی شاعری اور خطبات میں پیش کئے ہیں۔ فرماتے ہیں ؎

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی ست
ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی ست

خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
آشکارا عالمِ پندار کرد

صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او
غیرِ او پیداست از اثباتِ او

در جہاں تخمِ خصومت کاشت است
خویشتن را غیرِ خود پنداشت است

سازد از خود پیکرِ اغیار را
تا فزاید لذتِ پیکار را

می کشد از قوتِ بازوئے خویش
تا شود آگاہ از نیروئے خویش

خود فریبی ہائے او عینِ حیات
ہمچو گُل از خوں وضو عینِ حیات

ایک اور جگہ ارشاد ہوتا ہے ؎

خودی تعویذِ حفظِ کائنات است
نخستیں پرتوِ ذاتش حیات است

حیات از خوابِ خوش بیدار گردد
درونش چوں یکے بیدار گردد

نہ او را بے نمودِ ما کشودے
نہ ما را بے کشودِ او نمودے ...

ز سوزِ اندروں در جنبت و خیز است
بیا بینی کہ باخود در ستیز است

جہاں را از ستیزِ او نظامے
کفِ خاک از ستیزِ آئینہ فامے

نریزد جز خودی از پرتوِ او
نخیزد جز شرر اندر نزدِ او

وجودِ کوہسار و دشت و در ہیچ — جہاں فانی خودی باقی دگر ہیچ

برون از خویش می بینی جہاں را — درو دشت و یم و صحرا و کاں را
جہانِ رنگ و بو گلدستۂ ما — ز ما آزاد و ہم وابستۂ ما
خودی او را بہ یک تارِ نگاہ بست — زمین و آسمان و مہر و ماہ بست

صوفیۂ وجودیہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، مولانا روم، عراقی، شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول وغیرہ نے وجودِ مطلق پر اللہ کا اطلاق کیا تھا۔ اقبال انائے مطلق پر اللہ کا اطلاق کرتے ہیں۔ خطبات میں فرماتے ہیں :

" جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے نسبتاً زیادہ اہم عوالم پر اس خیال سے نظر ڈالتے ہیں کہ ان کا سلسلہ ایک دوسرے سے جوڑ دیں تو اس اہم حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ ہماری محسوسات و مدرکات کی اساس کوئی بصیر اور تخلیقی مشیّت ہے۔ جس کو بوجوہ " انا " ہی سے تعبیر کیا جائے گا۔ چنانچہ یہی مطلق " انا " ہے جس کی انفرادیت کے پیشِ نظر قرآنِ پاک نے اس کے لئے " اللہ " کا اسم معرفہ استعمال کیا ہے اور پھر اس کی مزید وضاحت ان آیات میں کی ہے :

" قُل ھو اللہ احد اللہ الصّمد لم یلِد ولم یولَد ولَم یکن لہ کفواً احد ۔ "

لیکن مجرّد مشیّت یا مطلق انا پر اللہ کا اطلاق نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس سے اللہ کی شخصیت کی نفی ہوتی ہے۔ قرآن کی رُو سے اللہ ایک مستقل بالذات شخصیت ہے۔ وہ صاحبِ ارادہ ہے۔ فاعلِ بااختیار ہے۔ خالق ہے۔ مادّی دُنیا سے ماوراء و مُنزّہ ہے۔ اقبال فشٹے کی پیروی میں اللہ کو انائے مطلق قرار دیتے ہیں۔ جو بقول اُن کے کائنات میں جاری و ساری ہے۔ سریان کا یہ تصوّر محوّلہ بالا آیت سے متبادر نہیں ہوتا بلکہ اس سے اللہ کی شخصیّت کا واضح تصور مفہوم ہوتا ہے۔ فشٹے اور اس کے تتبع میں اقبال نے انائے مطلق کا جو مابعد الطبیعیاتی تصور پیش کیا

ہے وہ شخصیت اور تنزیہہ کے منافی ہے. اللہ بحیثیت شخصیت کے یقیناً انا کا مالک ہے۔
لیکن وہ مجرّد انائے مطلق یا مجرّد مشیّت نہیں ہے. جو کائنات میں جاری و ساری ہو. وجودِ مطلق اور
انائے مطلق کے دونوں تصورات سریانی آریائی ہیں۔ اور انھیں قرآن کے ماورائی اور شخصی تصورِ
ذاتِ باری سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے. اقبال نے قرآنی آیات میں سے نطشے کا فلسفۂ انا نکالنے
کی کوشش کی ہے۔

## اِقبال کا نظریۂ زمان،

اِقبال کا نظریۂ زمان برگساں سے ماخوذ ہے. اُن کے فلسفی[۱] شارحین اِس بات کو تسلیم
کرتے ہیں. خلیفہ عبدالحکیم فرماتے ہیں :

" اقبال زمان کو ماہیتِ وجود اور عینِ خودی سمجھتا ہے لیکن یہ زمان شب و روز
کا زمان نہیں بلکہ تخلیقی ارتقار کا نام ہے. یہ نظریۂ زمان وہی ہے جسے برگساں نے
بڑے دل نشیں انداز میں اپنے نظریۂ حیات کا اہم جُزو بنایا۔۔۔ اقبال برگساں
کا بڑا مداح تھا اور اُس کے فلسفے سے اقبال نے فیض بھی حاصل کیا۔" [۲]

جناب[۳] بشیر احمد ڈار فرماتے ہیں :

" زمان کے بارے میں اقبال کا تصور بہ تمام و کمال برگساں سے ماخوذ ہے۔"

جیسا کہ فلسفے کے طلبار جانتے برگساں نے کائنات کا تصور ایک تغیر پذیر" ہلچل[۴]" کی
صورت میں کیا ہے. وہ کہتا ہے کہ کائنات میں صرف ایک ہی چیز حقیقی ہے اور وہ ہے تغیر و تبدل:
اس کے خیال میں یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ کسی کائنات کا وجود ہے جس میں کوئی تبدیلی واقع
ہو رہی ہے کیونکہ تغیر سے الگ کائنات کا وجود ہی ثابت نہیں ہوتا. ہر زندہ چیز محض اس لئے
موجود ہے کہ وہ تغیر پذیر ہے. برگساں ویدانتیوں کی طرح کائنات کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے :

---

[۱] اقبال کے افکار کو سمجھنے کے لئے فلسفے کا منتہی ہونا ضروری ہے یہ بات محض ناقدینِ ادب یا صوفیہ کے بس کی نہیں ہے۔
[۲] فکرِ اقبال . [۳] اقبال اور برگساں . [۴] یہ خیال یونانِ قدیم کے فلسفی ہیرقلیطس سے ماخوذ ہے۔

۱. دُنیا جو فریبِ نظر ہے اور ٹھوس مادی اشیاء پر مشتمل ہے۔

۲. مرورِ محض جو حقیقتِ اولیٰ ہے۔

مرورِ محض کا ادراک صرف وجدان ہی کر سکتا ہے کیونکہ عقل زمان کو آنات و لمحات میں تقسیم کر کے دیکھنے کی عادی ہے۔ اقبالؔ نے برگساںؔ کا تصورِ زمان اس لئے اپنایا کہ برگساںؔ، افلاطونؔ یا زینوؔ کی طرح وقت کو غیر حقیقی نہیں سمجھتا نہ رواقیینؔ کی طرح اس کی گردش کو دُولابی قرار دیتا ہے۔ برگساںؔ کہتا ہے کہ تاریخ اپنے آپ کو نہیں دُہراتی بلکہ ماضی مستقبل میں محفوظ رہتا ہے اسی لئے تاریخ کو اُس نے "اجتماعی حافظہ" کا نام دیا ہے۔ جس طرح اقبالؔ نے فشٹےؔ کی انائے مطلق پر اللہ کا اطلاق کر کے اُسے اسلامی الٰہیات کا جُز بنانے کی کوشش کی تھی اسی طرح برگساںؔ کے نظریۂ زمان کو اسلامی ثابت کرنے کے لئے اُنھوں نے چند مقولوں سے استناد کیا ہے اور ان کے ظاہری معنی سے اعراض کر کے حسبِ منشا ان کی تاویل کی ہے۔ "اسرارِ خودی" میں "الوقت سیف"[1] کے تحت جو امام شافعی کا قول ہے، اقبالؔ برگساںؔ کا نظریۂ زمان پیش کرتے ہیں ؎

سبز بادا خاکِ پاکِ شافعی — عالمے سرخوش ز تاکِ شافعی
فکرِ او کوکب ز گردوں چیدہ است — سیفِ برّاں وقت را نامیدہ است
من چہ گویم سرِّ ایں شمشیر چیست — آبِ او سرمایہ دار از زندگیست
صاحبش بالاتر از اُمید و بیم — دستِ او بیضاتر از دستِ کلیم
اے اسیرِ دوش و فردا در نگر — در دلِ خود عالمِ دیگر نگر
در گلِ خود تخمِ ظلمت کاشتی — وقت را مثلِ خطے پنداشتی
باز با پیمانۂ لیل و نہار — فکرِ تو پیمود طولِ روزگار
ساختی ایں رشتہ را زنّارِ دوش — گشتۂ مثلِ بُتاں باطل فروش

---

[1] پورا مقولہ ہے: اَلْوَقْتُ سَیْفٌ قَاطِعٌ۔

مولانا روم ؎ — قال اطعمنی فانّی جائعٌ — فاعتجل فالوقتُ سیفٌ قاطعٌ

کیمیا بودی و مشتِ گِل شدی — سرِ حق زائیدی و باطل شدی

مُسلمی آزادِ ایں زنّار باش — شمعِ بزمِ ملّتِ احرار باش

تو کہ از اصلِ زماں آگہ نۂ — از حیاتِ جاوداں آگہ نۂ

تا کجا در روز و شب باشی اسیر — رمزِ وقت از لی مع اللہ یاد گیر

ایں و آں پیداست از اسرارِ وقت — زندگی سرّیست از اسرارِ وقت

اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست — وقت جاویداست و خور جاوید نیست

وقت را مثلِ مکاں گستردۂ — امتیازِ دوش و فردا کردۂ

اے چو بُو رم کردہ از بستانِ خویش — ساختی از دستِ خود زندانِ خویش

وقتِ ما کو اوّل و آخر ندید — از خیابانِ ضمیرِ ما دمید

زندگی از دہر و دہر از زندگی است — لاتسبوا الدہر فرمانِ نبیؐ است

نغمۂ خاموش دارد سازِ وقت — غوطہ در دل زن کہ بینی رازِ وقت

جاوید نامے میں زروان کی زبان سے برگساں کا نظریۂ زماں پیش کرتے ہیں ؎

گُفت زروانم جہاں را قاہرم — ہم نہانم از نگہ ہم ظاہرم

بستہ ہر تدبیر با تقدیرِ من — ناطق و صامت ہمہ نخچیرِ من

غنچہ اندر شاخ می بالد ز من — مرغک اندر آشیاں نالد ز من

دانہ از پروازِ من گردد نہال — ہر فراق از فیضِ من گردد وصال

ہم عتابے ہم خطابے آورم — تشنہ سازم تا شرابے آورم

من حیاتم من مماتم من نشور — من حسابِ دوزخ و فردوس و حُور

آدم و افرشتہ در بندِ من است — عالمِ شش روزہ فرزندِ من است

ہر گلے کز شاخ می چینی منم — اُمّ ہر چیزے کہ می بینی منم

در طلسمِ من اسیر است ایں جہاں — از دمم ہر لحظہ پیر است ایں جہاں

آں جوانمردے طلسم من شکست   لی مع اللہ ہر کرا در دل نشست

جہاں تک امام شافعی کے قول کا تعلق ہے اس کے معنی صریحاً ایسے وقت کے ہیں جو بقولِ غالب قاطعِ اعمار ہے۔ صنمیات کی بعض تصاویر میں وقت کو ایک بڈھے کی شکل میں دکھایا گیا ہے جس کے کندھے پہ درانتی رکھی ہے۔ اِسی درانتی سے وہ لوگوں کا رشتۂ عمر قطع کرتا ہے۔ اِس قول سے کہ "وقت تلوار ہے"۔ برگساں کے تخلیقی زمان کے تصوّر کو اخذ کرنا تاویلِ بے جا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم اِس موضوع پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"زمان کی ماہیت اور زندگی کی تغیر پذیری کے متعلق جو خیالات نظم ہوئے ہیں، وہ برگساں سے ماخوذ ہیں۔ "اسرارِ خودی" کے بعد بھی اقبال برگساں کے زیرِ اثر رہے۔ افسوس کا مقام ہے کہ اقبال نے 'اسرارِ خودی' میں کہیں برگساں کا نام تک نہیں لیا۔ اور اس کا فلسفۂ حیات ایک قول کے ماتحت بیان کر دیا ہے۔ امام شافعی کے الفاظ میں کوئی فلسفہ مخفی نہیں تھا۔ وہ شاید اس فلسفے کو سمجھنے سے قاصر رہتے جو اقبال نے برگساں سے اخذ کر کے اُن سے منسوب کر دیا ہے۔ امام شافعی کا تقشّف اور راست روی اس قسم کے فلسفے کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتی تھی۔ برگساں کا فلسفۂ زمان وحدانیت سے زیادہ الحاد کے قریں ہے۔ برگساں ابدیت کو ہی حقیقت قرار دیتا ہے اور ابدیت کو زمان کا مترادف قرار دے کر بڑی وقتِ نگاہ سے تصوّرِ زمان کی تصریح کرتا ہے جس کا ماحصل یہ ہے :۔ زمان مکان سے بالکل مختلف ہے اگرچہ ذہن زمان کو بھی مکان پر ہی قیاس کرتا ہے۔ زمان ایک ایسی تخلیقی قوت ہے جس میں مکان کا کوئی وجود ہی نہیں ہو سکتا اور جس کی ماہیت میں تغیر اور ارتقاء موجود ہے۔ زمان سے الگ کسی چیز کا وجود نہیں ہے۔ اپنے نظریے کو حدیثِ نبویؐ لاتسبّوا الدّھر پر مبنی قرار دے کر اقبال نے برگساں کے الحاد اور اسلام کی وحدانیت میں مفاہمت کی کوشش کی ہے۔"

شافعی کے مقولے کی طرح احادیث " لاتسبّوا الدّہر" اور " لی مع اللہ وقت" سے بھی برگساں کا نظریہ زمان متبادر نہیں ہوتا۔ لطف یہ ہے کہ صوفیۂ وجودیہ اور فلاسفۂ اشراق نے انھیں احادیث کو وحدت الوجود کے اثبات میں پیش کیا ہے۔ جس کی مخالفت میں اقبال نے اپنی فکری زندگی کے دریائی دور میں اس قدر غلو کیا تھا۔ ملّا صدرالدین فرماتے ہیں :

" جو واجب الوجود ہی کو زمانے کا مصداق ٹھیراتے ہیں ان کے سامنے کوئی بہت زیادہ بلند و اعلیٰ نقطۂ نظر ہے۔ حدیث میں بھی یہ بات آئی ہے :

لا تسبّوا الدّہر ھو ھو اللہ تعالیٰ ۔ "

جرمن مستشرقین نولڈکہ اور شرونائیڈر نے جاہلی شاعری پر تبصرہ کرتے ہوئے لفظِ " دہر" پر سیر حاصل تحقیقی بحث کی ہے اور متعدد شواہد سے اس بات کو ثابت کیا ہے کہ جاہلی شعراء ' دہر' کو مقدر کا مترادف سمجھتے تھے۔ جب کبھی ان پر پے در پے مصائب کا نزول ہوتا تو دہر (زمانے) کو ان کا ذمّہ دار قرار دے کر اسے سبّ و شتم کرتے تھے۔ جاہلی شعراء کے علاوہ بعد کے شعراء کے کلام میں ' دہر' کا لفظ مقدر کے مفہوم میں ہی استعمال ہوا ہے۔ چند مثالیں دی جاتی ہیں :

زہیر بن ابی سُلمیٰ ؎

ولکن اری الدّھر الّذی ھو خائن   اذا اصلحت کفّای عاد فافسدا

(لیکن زمانہ مجھے بے وفا اور پُر دغا معلوم دیتا ہے جب میری حالت سدھرتی ہے وہ پلٹ کر پھر اسے بگاڑ دیتا ہے )

طرفۃ بن العبد

فلا تجزع ان فرّق الدّھر بیننا   فکل امرئ یوما بہ الدّھر فاجع

(اگر ہمارے درمیان زمانے نے جدائی ڈال دی ہے تو یُں گھبرا کر ہمت ہارنے والا نہیں کیونکہ زمانہ تو ایک نہ ایک دن ہر ایک کو نیست و نابود کر کے دُکھ پہنچائے گا ۔)

---

۱؎ اسفار اربعہ

ابو ذؤیب ہذلی :

امن المنون وریبہا تتوجع والدھر لیس بمعتب من یجزع

(کیا موت اور زمانے کی گردشوں سے تو دُکھ اور تکلیف محسوس کر رہا ہے ؟ حالانکہ زمانہ گھبراتے اور پریشان ہونے والے کو کبھی نہیں مناتا ۔)

بہاؤالدین زہیر

لاتعتب الدھر فی خطب رمالک بہ ان استرد فقد ماطالما دھبا

حاسب زمانک فی حالی تعرقہ تجدہ اعطاک اضعاف الذی سلبا

(زمانہ جب تمھیں کوئی مصیبت پہنچائے تو اس پر عتاب کا اظہار نہ کرو۔ اگر اس نے تم سے کچھ واپس لیا ہے تو پہلے وہ تمھیں بہت کچھ دیتا بھی رہا ہے ۔ زمانے کے گرم وسرد ہر دو حال کا حساب کرتے رہا کرو۔ تو تم دیکھو گے کہ اُس نے تم سے جو کچھ چھینا ہے اس سے کئی گنا زیادہ وہ تم کو دے بھی چکا ہے ۔)

حدیثِ زیرِ نظر میں بھی اِن اشعار کی طرح " دہر" کا لفظ مقدر یا فلکِ کج رفتار کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ اس " دہر" کا برگساں کے مرورِ محض یا زمانِ تخلیقی سے اتنا ہی تعلق ہے جتنا کہ امام شافعی کے مقولے میں " وقت" کے لفظ کا۔ اِس لئے اقبال کا حدیث کے لفظ "دہر" کو برگساں کے تصورِ زماں پر قیاس کرنا بداہۃً صحیح نہیں ہے ۔

دوسری حدیث " لی مع اللہ وقت " کو بھی صوفیہ وجودیہ اور نوفلاطونیوں نے اپنے مخصوص عقائد کی توثیق کے لئے پیش کیا ہے۔ ملا محسن فانی ، ملا شاہ بدخشی کے حالات میں لکھتے ہیں[1] :

" حقیقتِ حال اینکہ سخن را نفہمیدند و بر باطنِ سخن نظر نہ کردہ اند بلکہ ظاہرِ سخن درحقِ سالک ناقص است و ایں مثل آنست کہ ایں حدیثِ صحیح نبوی (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) لی مع اللہ وقت لایسعنی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل دلیل آرند بر تنزل احوال او گویند کہ پیغمبر صلعم را یک حال بود و ترقی و تنزل را دراں امکان

[1] دبستان مذاہب

نہ چہ می فرماید کہ بخدای من یک وقتی متصل کہ ہیچ ملک مقرب و بنی مرسل
درآں حال نمی گنجد نفرمود کہ مرا گاہی ہمچنیں حال است "۔

ایک اور جگہ ملا محسن فانی اسی حدیث کو فنا فی اللہ کے اثبات میں پیش کرتے ہیں۔ حدیث کے معنی یہ ہیں کہ "ایک وقت مجھے خدا کا اتنا قرب میسّر ہوتا ہے کہ جس میں کوئی مقرب یا نبی یا رسول بار نہیں پا سکتا۔" اس حدیث میں سوائے لفظ "وقت" کے اور کوئی معنی ایسے نہیں پائے جاتے جن سے برگساں کے تخلیقی زمان کا نظریہ اخذ کیا جا سکے۔ فی الاصل اقبال یہ ظاہر کرنا چاہتے تھے کہ نطشے اور برگساں وغیرہ کے افکار ان فلاسفہ کا اجتہاد و اختراع نہیں ہیں بلکہ ان کے مآخذ علوم معارف اسلامی میں بہت پہلے سے موجود ہیں۔ اقبال کے پیش رو متکلمین کا یہ دستور تھا کہ وہ نصوص کے مآخذ پر سیر حاصل بحثیں کر کے ان کی تاویل کرتے تھے۔ اقبال مغربی فلاسفہ کے نظریات کا ذکر کرتے وقت سرسری طور پر احادیث و آیات لکھ جاتے ہیں اور فرض کر لیتے ہیں کہ ان کے ماخذ یہی نصوص ہوں گی۔ چنانچہ جب انھیں فلاسفہ و صوفیۂ اسلام کے اقوال میں کہیں برگساں کے تخلیقی زمان کی بحث دکھائی نہ دی تو انھوں نے چند ایسے مقولوں پر حصر کر لیا جن میں "وقت" اور "دہر" کے الفاظ موجود تھے۔

## حیات بعد ممات،

معاد اور جزا و سزا کے عقیدے کو مذہب کا سنگ بنیاد سمجھا جا سکتا ہے یہ تصور قدیم زمانوں سے تمام مذاہب عالم میں موجود رہا ہے کہ ہر شخص موت کے بعد اپنے نیک یا بد اعمال کی رُو سے مستحق جزا ہوگا یا مستوجب سزا قرار دیا جائے گا۔ اس کے بغیر مذہبی اخلاقیات کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ مذہبی اخلاقیات میں خیر و شر کا عقیدہ مذہبی الٰہیات کی دُوئی سے متفرع ہوا ہے۔ مذہب میں ایک خیر کا نمائندہ ہے جیسے یہواہ، خدا، اہورامزدا، الیشور، نیک کہا جاتا ہے اور دوسرا شر کا نمائندہ جیسے شیطان، ابلیس، مارد، یِن کا نام دیا جاتا ہے۔ جو لوگ خیر کے نمائندے کے احکام کی پیروی کرتے ہیں وہ مرنے کے بعد جنت، سورگ یا فردوس میں جگہ پائیں گے اور جو اس کے احکام

کی خلاف ورزی کر کے شر کے نمائندے کی پیروی کرتے ہیں وہ دوزخ، جہنّم یا نرک میں بھیج دیے جائیں گے۔ قرآن کی سیکڑوں آیات ایسی ہیں جن میں مومنین کو جنّت کی بشارت دی گئی ہے اور کفّار اور سرکشوں کو جہنّم واصل کرنے کی دھمکی دی گئی ہے۔ دونوں صورتوں میں قرآن کی رُو سے ہر متنفس کو مرنے کے بعد زندہ کیا جائے گا۔ اور رُوح جسم کے ساتھ فنا نہیں ہوگی۔ لیکن اقبال نے فشّےؔ کے تتبّع میں معاد و بقار کو مشروط قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جن اشخاص کی خودیاں فطری ماحول کے خلاف کشمکش کرنے اور عزائم و مقاصد کی تخلیق و تکمیل سے مضبوط ہو جائیں گی وہی بقائے دوام اور بعث و حشر کی حق دار ہوں گی۔ باقی سب جسم کی موت کے ساتھ فنا ہو جائیں گی فرماتے ہیں:-

نے نصیبِ مار و کژدم نے نصیبِ دام و دَد
ہے فقط محکوم قوموں کے لئے مرگِ ابد
بانگِ اسرافیل ان کو زندہ کر سکتی نہیں
رُوح سے تھا زندگی میں بھی تہی جن کا جسد
مر کے جی اُٹھنا فقط آزاد مردوں کا ہے کام
گرچہ ہر ذی رُوح کی منزل ہے آغوشِ لحد

خلیفہ عبدالحکیم فرماتے ہیں:

"بقائے رُوح کی نسبت علّامہ اقبال کا خیال تھا کہ یہ بقا غیر مشروط نہیں۔ جسمانی موت کے بعد رُوح کا باقی رہنا یا نہ رہنا یا اس کا کسی مخصوص حالت میں رہنا انسان کی خودی پر موقوف ہے۔ اگر کسی شخص نے صحیح علم و عمل سے اپنی خودی کو استوار نہیں کیا تو اس کا امکان ہے کہ وہ فنا ہو جائے اور اگر اچھی زندگی سے اُس نے اپنی رُوح کو قوی بنا لیا ہے تو وہ باقی رہے گی۔"

اس عجیب و غریب غیر اسلامی عقیدے کی توثیق میں بھی اقبال حسبِ دستور ایسی قرآنی آیات سے استناد فرماتے ہیں جن کے ظاہری اور حقیقی معنی کو اس مشروط بقار سے دُور کا تعلق

بھی نہیں ہے۔ خطبات میں ارشاد ہوتا ہے :

"متناہی خودی لامتناہی خودی کے سامنے حاضر ہوگی تو صرف اپنی انفرادیت کو ساتھ لئے کیونکہ یونہی اپنی آنکھوں سے اپنے گذشتہ اعمال و افعال دیکھ کر وہ اس امر کا اندازہ کر سکتی ہے کہ اس کا مستقبل کیا ہوگا وکل انسان الزمنٰہ طائرہ فی عنقہ و نخرج لہ یوم القیٰمۃ کتابا یلقہ منشورًا ہ اقرا کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیبا ہ پھر انسان کا انجام کچھ بھی ہو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ اپنی انفرادیت کھو دے گا۔ قرآن مجید کے نزدیک انسان کی انتہائی مسرت اور سعادت یہ نہیں کہ اپنی متناہیت سے محروم ہو جائے اس کے اجرِ غیر ممنون کا مطلب ہے اس کے ضبطِ نفس، اس کی یکتائی اور بحیثیت ایک خودی اس کی فعالیت کا زیادہ سے زیادہ شدت اختیار کرتے جانا حتیٰ کہ عالمگیر تباہی کا وہ منظر بھی جس سے قیامت کی ابتدا ہوگی اس قسم کی تربیت یافتہ خودی کے سکون و اطمینان پر قطعاً اثر انداز نہیں ہوگا۔ ونفخ فی الصور فصعق من فی السمٰوٰت ومن فی الارض الا من شاء اللہ ۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کے استثنا کا اطلاق انھیں شخصیتوں پر ہو سکتا ہے جن میں خودی کی شدت انتہا کو پہنچ گئی ہو۔ . . . لہٰذا بقائے دوام انسان کا حق نہیں اس کے حصول کا دار و مدار ساری مسلسل جدّ و جہد پر ہے۔ بالفاظ دگر ہم اس کے امیدوار ہیں "

قطع نظر اس سے کہ آیاتِ خولہ بالا سے متناہی خودی، لامتناہی خودی اور تربیت یافتہ خودی کے مفہوم متبادر نہیں ہوتے: ان سطور سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کے عقیدے میں جن لوگوں کی خودیاں ضعیف اور ناتربیت یافتہ ہوں گی وہ موت کے ساتھ ہی کالعدم ہو جائیں گے اور ان کا بعث و حشر نہیں ہوگا۔ ایک صاحب نے اقبال سے استفسار کیا تھا کہ جو بچے بچپن میں

فوت ہوجاتے ہیں اور جنھیں استحکامِ خودی کا موقع ہی نہیں ملتا اُن کے مرکر زندہ ہونے کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے " اِس کے جواب میں اقبالؔ فرماتے ہیں :

" حیاتِ بعد الممات کے متعلق جو کچھ میں نے لکھا ہے اس کو دوبارہ غور سے پڑھیئے آپ کے سوال کا جواب مِل جائے گا۔ میرے نزدیک حیاتِ بعد الممات انسانی کوشش اور فضلِ الٰہی پر منحصر ہے۔ بچّوں کے لئے بعثت زیادہ آسان ہے کیونکہ بعثت کا مفہوم ہے ایک نئے Time-System کے ساتھ Adjust کرنے کا۔ بچّوں کے لئے یہ زیادہ آسان ہے۔ کیونکہ ہمارا Time-System ان کی فطرت میں پوری طرح راسخ نہیں ہوتا۔ Ego کا نہایت گہرا تعلق Time-System سے ہے۔ مرنے والوں سے اس زندگی میں اتّحاد ممکن ہے۔ بعینہٖ اسی طرح جس طرح ہم آپس میں ملتے جلتے ہیں مگر یہ اتّحاد زیادہ تر کمّل یا کامل انسانوں سے ہوتا ہے کیونکہ Ego کی زندگی بعد از موت یقینی ہے۔ اِس کے علاوہ وہ گزشتہ تجربات کا اعادہ کرسکتے ہیں۔ عوام سے یہ امر محال ہے خواہ وہ بعد از مرگ زندہ بھی ہوں۔ بعثتِ ثانیہ ــــ Biological Phenomenon ہے۔ اس میں اِنسانی کوششوں کو بھی ایک حد تک دخل ہے۔ اس کو اِنسانی Achievement بھی کہہ سکتے ہیں۔ ابدی موت اور زندگی خاص قسم کے اعمال سے متعین ہوتی ہے۔ میرے نزدیک کوئی شخص ابدی موت کا خواہشمند ہو تو وہ اسے حاصل کر سکتا ہے۔" [1]

گویا اقبالؔ کے خیال میں انسان کی حیات بعدِ موت کا انحصار اس کی اپنی کوشش پر ہے۔ اور کوئی شخص بھی اپنی خواہش کے مطابق جسم کی موت کے ساتھ کلّیۃً فنا ہو سکتا ہے۔ قرآن کی رُو سے تو کفّار اور گناہ گاروں کے اعمال کا کڑا محاسبہ ہوگا۔ اور انھیں جہنّم واصل کیا جائے گا۔ اگر وہ

---

[1] مکتوباتِ اقبالؔ، مرتبہ سیّد نذیر نیازی

عذاب سے بچنے کے لئے ابدی موت کے خواہاں ہوکر اسے حاصل کر سکیں گے تو عذاب کسے دیا جائے گا۔ اس صورت میں جزا و سزا کا تصور بے معنی اور بے مصرف ہو کر رہ جائے گا۔ قرآن میں آیا ہے کہ کفار اور مشرکین چلائیں گے کہ کاش ہم مٹی ہو جاتے لیکن ان کے لئے عذاب سے مفر کی کوئی بھی صورت ممکن نہیں ہو سکے گی۔ "النبا" میں ہے یوم ینظر المرء ما قدمت یدا ہ و یقول الکافر یلیتنی کنت ترابا (جس دن ہر شخص ان اعمال کو دیکھ لے گا جو اس کے اپنے ہاتھوں نے کئے ہوں گے اور کافر کہے گا کاش میں مٹی ہوتا)۔ اقبال نے ان سوفسطائی موشگافیوں پر اکتفا نہیں کیا بلکہ صاف الفاظ میں معاد اور بعث بعد الموت سے انکار کر دیا ہے۔ فرماتے ہیں :

> " دراصل بعث بعد الموت کوئی خارجی حادثہ نہیں یہ خودی ہی کے اندر ایک حیاتی عمل کی تکمیل ہے اور جسے انفرادی یا اجتماعی جس لحاظ سے دیکھئے دونوں صورتوں میں محاسبۂ ذات کی وہ ساعت ہے جس میں خودی اپنے گذشتہ اعمال کا جائزہ لیتی اور مستقبل میں اپنے ممکنات کا اندازہ کرتی ہے۔ "

یہ مقام اُن حضرات کے لئے غور طلب ہے جو اقبال کے افکار کا سرچشمہ قرآن کو سمجھتے ہیں۔ قرآن کی سیکڑوں آیات میں سے جن میں بعث بعد الموت کا ذکر آیا ہے ہم صرف جستہ جستہ چند آیات پیش کریں گے۔ :

منہا خلقنٰکم و فیہا نعیدکم و منہا نخرجکم تارۃ اخریٰ (طہٰ)

(ہم نے تم کو اسی زمین سے پیدا کیا اور اسی میں ہم تم کو لے جائیں گے اور پھر دوبارہ اسی سے تم کو نکالیں گے)

ثم انکم بعد ذٰلک لمیّتون ہ ثم انکم یوم القیٰمۃ تبعثون (المؤمنون)

(پھر تم بعد اس کے ضرور ہی مرنے والے ہو۔ پھر تم قیامت کے روز دوبارہ زندہ کئے جاؤ گے)

قال من یحیی العظام و ھی رمیم ہ قل یحییہا الذی انشاھا اوّل مرۃ ط و ھو بکلّ خلق علیم ہ ن الذی جعل لکم من الشجر الاخضر نارا فاذا

انتم منه توقدون ۝ اولیس الذی خلق السموٰت والارض بقٰدر علی ان یخلق مثلھم ط بلیٰ ق وھو الخلّٰق العلیم ۝ انما امرہ اذا اراد شیٔاً ان یقول لہ کن فیکون ۝ فسبحٰن الذی بیدہ ملکوت کل شیٔ و الیہ ترجعون ۔ (یٰسین)

(کہتا ہے کہ ہڈیوں کو جب کہ وہ بوسیدہ ہوگئی ہوں کون زندہ کرے گا۔ آپ جواب دیجئے کہ وہ ان کو زندہ کرے گا جس نے اوّل بار میں ان کو پیدا کیا ہے اور وہ سب طرح کا پیدا کرنا جانتا ہے۔ وہ ایسا ہے کہ ہرے درخت سے تمھارے لئے آگ پیدا کر دیتا ہے۔ پھر تم اس سے آگ سلگا لیتے ہو۔ اور جس نے آسمان اور زمین پیدا کئے ہیں کیا وہ اس پر قادر نہیں کہ ان جیسے آدمیوں کو پیدا کر دے۔ ضرور وہ قادر ہے اور وہ بڑا پیدا کرنے والا، خوب جاننے والا ہے۔ جب وہ کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے تو بس اس کا معمول تو یہ ہے کہ اس چیز کو کہہ دیتا ہے کہ ہو جا پس وہ ہو جاتی ہے۔ تو اس کی پاک ذات ہے جس کے ہاتھ میں ہر چیز کا پورا اختیار ہے۔ اور تم سب کو اسی کے پاس لوٹ کر جانا ہے۔)

فمن ثقلت موازینہ فاولٰئک ھم المفلحون ۝ ومن خفت موازینہ فاولٰئک الذین خسروا انفسھم فی جھنم خٰلدون ۝ تلفح وجوھھم النار وھم فیھا کٰلحون ۝ الم تکن اٰیٰتی تتلیٰ علیکم فکنتم بھا تکذبون ۝ قالوا ربنا غلبت علینا شقوتنا وکنا قوماً ضالین ۝ ربنا اخرجنا منھا فان عدنا فانا ظٰلمون ۝

قال اخسئوا فیھا ولا تکلمون ۝ انہ کان فریق من عبادی یقولون ربنا اٰمنا فاغفرلنا وارحمنا وانت خیر الرٰحمین فاتخذتموھم سخریاً حتیٰ انسوکم ذکری وکنتم منھم تضحکون ۝ انی جزیتھم الیوم بما صبروا انھم ھم الفائزون ۝ قٰل کم لبثتم فی الارض عدد سنین ۝ قالوا لبثنا یوماً او بعض یوم فسئل العادین ۝ قٰل ان لبثتم الا قلیلا لو انکم کنتم تعلمون ۝ افحسبتم انما خلقنٰکم عبثاً

وانکم الینا لا ترجعون[1] ہ (المومنون)

(سو جس کا پلہ بھاری ہوگا تو ایسے لوگ کامیاب ہوں گے اور جس شخص کا پلہ ہلکا ہوگا سو یہ وہ لوگ ہوں گے جنھوں نے اپنا نقصان کرلیا اور جہنم میں ہمیشہ کیلئے رہیں گے ان کے چہروں کو آگ جھلستی ہوگی اور اس میں ان کے مُنہ بگڑے ہوتے ہوں گے۔ کیوں کیا تم میری آیتیں پڑھ کر سنائی نہیں جایا کرتی تھیں اور تم ان کو جھٹلایا کرتے تھے؟ وہ کہیں گے کہ اے ہمارے رب ہماری بدبختی نے ہم کو گھیر لیا تھا اور ہم لوگ گمراہ تھے۔ اے ہمارے رب ہم کو اس سے نکال دیجئے پھر اگر ہم دوبارہ کریں تو ہم بے شک قصوروار ہیں۔ ارشاد ہوگا کہ اسی میں راندے ہوئے پڑے رہو اور مجھ سے بات مت کرو۔ میرے بندوں میں ایک گروہ تھا جو عرض کیا کرتے تھے کہ اے ہمارے پروردگار ہم ایمان لے آئے سو ہم کو بخش دیجئے اور ہم پر رحمت فرمایئے اور آپ سب رحم کرنے والوں سے بڑھ کر رحم کرنے والے ہیں۔ سو تم نے ان کا مذاق مقرر کیا تھا یہاں تک کہ ان کے مشغلے نے تم کو ہماری یاد بھی بھلا دی اور تم ان سے ہنسی کیا کرتے تھے۔ میں نے اُن کو آج ان کے صبر کا یہ بدلہ دیا کہ وہی کامیاب ہوئے ارشاد ہوگا کہ تم برسوں کے شمار سے کس قدر زمین پر رہے ہوگے۔ وہ جواب دیں گے کہ ایک دن یا ایک دن سے بھی کم رہے ہوں گے سو گننے والوں سے پوچھ لیجئے۔ ارشاد ہوگا کہ تم تھوڑی ہی مدت رہے، کیا خوب ہوتا کہ تم سمجھتے ہوتے۔ ہاں تو کیا تم نے یہ خیال کیا تھا کہ ہم نے تم کو یوں ہی مہمل پیدا کردیا ہے اور یہ کہ تم ہمارے پاس نہیں لائے جاؤ گے)

وقالوا ان ھی الا حیاتنا الدنیا وما نحن بمبعوثین ہ ولو تری اذ وقفوا علیٰ ربھم ط قال الیس ھذا بالحق ط قالوا بلیٰ وربنا قال فذوقوا العذاب بما کنتم تکفرون ہ قد خسر الذین کذبوا بلقاء اللہ حتیٰ اذا جاءتھم الساعۃ بغتۃ قالوا یحسرتنا علیٰ ما فرطنا فیھا وھم یحملون اوزارھم علیٰ ظھورھم الا ساء ما یزرون (الانعام)

---

[1] ترجمہ اشرف علی تھانوی۔

(اور انھوں نے کہا زندگی اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ یہی دنیا کی زندگی ہے۔ اور ہمیں (مرکر) پھر اٹھنا نہیں اور (اے انسان) تو تعجب کرے اگر انھیں اس حالت میں دیکھے جب یہ (قیامت کے دن) اپنے پروردگار کے سامنے کھڑے کیے جائیں گے۔ اس وقت خدا ان سے پوچھے گا (تم مرنے کے بعد جی اٹھنے سے انکار کرتے تھے اب کہ مرنے کے بعد جی اٹھے ہو بتلاؤ) کیا یہ حقیقت نہیں ہے؟ یہ کہیں گے ہاں ہمیں اپنے پروردگار کی قسم۔ اس پر خدا فرمائے گا تم جو (دنیا میں اس زندگی سے) انکار کرتے رہے ہو تو اب اس کی پاداش میں عذاب کا مزہ چکھ لو۔ گھڑی اچانک ان پر آجائے گی (یعنی موت کی گھڑی) تو اس وقت کہیں گے افسوس اس پر جو کچھ ہم سے اس بارے میں تقصیر ہوئی۔ وہ اس وقت گناہوں کا بوجھ پیٹھوں پر اٹھائے ہوں گے۔ سو دیکھو کیا ہی بُرا بوجھ ہے جو یہ (اپنی پیٹھوں پر) لادے ہیں۔)[1]

جنّت اور دوزخ کے تصوّرات حیات بعدِ ممات کے عقیدے سے وابستہ ہیں۔ اس لئے جن لوگوں نے بعث بعد موت سے انکار کیا ہے انھوں نے نعیم جنّت اور عذاب دوزخ سے بھی انکار کیا ہے اور انھیں محض نفسی کیفیات قرار دیا ہے۔ اقبال بھی اخوان الصفا اور دوسرے باطنیوں کی طرح جنّت و دوزخ کو نفسی کیفیات ہی سے تعبیر کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

"بہشت کا مطلب ہے فنا اور ہلاکت کی قوتوں پر غلبے اور کامرانی کی مسرّت ... جہنم بھی کوئی ہاویہ نہیں جسے کسی منتقم خدا نے اس لئے طیار کیا ہے کہ گناہ گار ہمیشہ اس میں گرفتارِ عذاب رہیں وہ درحقیقت تادیب کا ایک عمل ہے تاکہ جو خودی پتھر کی طرح سخت ہو گئی ہے وہ پھر رحمتِ خداوندی کی نسیم جانفزا کا اثر قبول کر سکے۔ لہٰذا جنّت میں لطف و عیش یا آرام و تعطّل کی کوئی حالت نہیں۔ زندگی ایک ہے اور مسلسل اور اس لئے انسان بھی اس ذاتِ لامتناہی کی نَو بہ نَو تجلیات کے لئے جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے ہمیشہ آگے ہی آگے بڑھتا رہے گا۔"

---

[1] ترجمان القرآن

گویا موت کے بعد جس جزا و سزا کا ذکر بار بار قرآن میں آیا ہے وہ محض قبض و بسط کی نفسی کیفیات ہیں جو انسان کو اسی دنیا میں درپیش ہوں گی۔ پہلے فرمایا تھا کہ جن لوگوں کی خودی کمزور ہوگی وہ موت کے بعد زندہ نہیں ہو سکیں گے۔ بعثِ بعدِ موت کا عمل خارجی نہیں ہوگا۔ بلکہ خودی کے اپنے اندر ہی حیاتیاتی عمل کی تکمیل ہوگی۔ اب ارشاد ہوتا ہے کہ عذابِ دوزخ محض ایک تادیب کا عمل ہے۔ جس سے وُہ خودی جو پتھر کی طرح سخت ہوگئی ہے پھر ملائم ہو جاتی ہے۔ اس طرح وہ قرآن کے مطالب کو اپنے مخصوص نظریۂ خودی پہ ڈھال لینے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایک خط میں فرماتے ہیں :

> "دوزخ اور جنت بھی زندگی کے Phenomena ہیں اور ان کے Character کی تعیین اسی مرحلے پر منحصر ہے۔ جو زندہ شے نے حاصل کیا ہے۔ اس زندہ شے کے لئے دوزخ اور جنت ہے۔ یہاں تک کہ پودوں اور حیوانوں کے لئے بھی۔ مگر اس دوزخ اور جنت کے Character کی تعیین Animal Life اور Plant Life کے اسٹیج پر منحصر ہے۔"[1]

حیات بعدِ ممات کی طرح ہبوطِ آدم کی تاویل بھی نظریۂ خودی کے رنگ میں کی ہے خطبات میں فرماتے ہیں کہ آدم کا اشارہ کسی فرد کی طرف نہیں اس کی حیثیت محض ایک تصور کی ہے۔ پھر ارشاد ہوتا ہے :

> "قرآن پاک کی اس روایت میں لفظِ جنت کا اشارہ حیاتِ انسانی کے اس ابتدائی دَور کی طرف ہے جس میں انسان کا اپنے ماحول سے ابھی عملاً کوئی رشتہ قائم نہیں ہُوا تھا اور جس میں وہ اس تکلیف دہ احساس سے بے خبر تھا جو اپنی ضروریات میں اپنی محتاجی کو دیکھتے ہوئے ہمارے دل میں پیدا ہوتا ہے۔ لیکن جو گویا تمہید ہے تہذیب و تمدن کی۔ لہٰذا قرآن مجید نے ہبوطِ آدم کا ذکر کیا تو یہ بیان کرنے کے لئے نہیں کہ کرۂ ارض میں انسان کا ظہور کس طرح ہوا۔ اس کے پیش نظر حیاتِ انسانی

---

[1] مکتوباتِ اقبال مرتبہ سیّد نذیر نیازی

کا وہ ابتدائی دَور ہے جب اس پر جبلّی خواہشات کا غلبہ تھا اور جس سے
گزر کر اس نے رفتہ رفتہ محسوس کیا کہ وہ اپنی ذات میں آزاد اور اس لیے شکر
اور نافرمانی دونوں کا اہل ہے۔ مختصراً یہ کہ ہبوط کا اشارہ کسی اخلاقی پستی
کی طرف نہیں؛ اس کا اشارہ اس تغیّر کی طرف ہے جو شعور کی صاف و سادہ
حالت میں شعورِ ذات کی اوّلیں جھلک ہے . . . اس کی پہلی نافرمانی وہ پہلا
اختیاری عمل تھا جو اس نے اپنے ارادے اور اپنی مرضی سے کیا اور یہی وجہ
ہے کہ ارشادِ قرآن کے مطابق آدم کا یہ گناہ بخش دیا گیا۔"

قرآنی آیات سے حسبِ منشا مطالب کا استخراج کرنے کے لئے اقبال یکے بعد دیگرے
کئی مفروضات کا سہارا لیتے ہیں۔ پہلے فرمایا کہ آدم سے کوئی خاص متنفّس مراد نہیں ہے پھر کہا
کہ جنّت سے مراد حیاتِ انسانی کا ابتدائی دَور ہے جب اس پر جبلّی خواہشات کا غلبہ تھا۔ اس
کے بعد ارشاد ہوا کہ انسان کی نافرمانی اس کا پہلا اختیاری فعل تھا۔ لیکن اس سوال کا کیا جواب
ہوگا کہ جب آدم ایک متنفّس نہیں تھا بلکہ محض تصوّرِ نوعِ انسان تھا تو اِس تصوّر سے سرکشی کا ظہور کیسے
ہُوا۔ یہی اشکال ان کے تمام مفروضات کو بے مصرف اور دور از کار ثابت کرنے کے لئے کافی
ہے۔ اسی رنگ میں اقبال شجرِ ممنوعہ کی بھی عجیب و غریب تاویلیں کرتے ہیں۔ ایک جگہ لکھا ہے
کہ شجرۃ الخلد کے ثمرِ ممنوعہ کو چکھنا گویا توالد و تناسل سے رجوع لانا تھا تاکہ نوعِ انسان ہلاکت
سے محفوظ رہے پھر مادام بلوتسکی کے اس قول سے استناد کرتے ہیں کہ شجر راز کی علامت ہے
جسے خفیہ علوم کے لئے استعمال کیا جاتا تھا اور پھر ایک خط میں فرمایا ہے "شجرِ ممنوعہ میرا خیال
ہے کہ تصوّف ہی سے مراد ہے[1]" اسی طرح برزخ کے متعلق فرمایا ہے کہ "برزخ" نام ہے
شعور کی اس حالت کا جس میں زمان و مکان کے متعلق خودی کے اندر کچھ تغیر رُونما ہو جاتا ہے۔

اقبال اور صوفیۂ وجودیہ و باطنیہ کی تمثیلی تاویلات میں فرق محض یہی ہے کہ صوفیہ اور باطنیہ
نے اپنی تاویلات و تمثیلات کی بنیاد بطلیموسی ہیئت اور نو فلاطونی فلسفے پر رکھی تھی اور اقبال

---

[1] ملفوظات

نطشے، برگساں، الگزنڈر وغیرہ کے نظریات کی روشنی میں آیات کی تمثیلی تفسیریں کرتے ہیں. تعجب اس بات پر ہوتا ہے کہ وہ خود تو الفاظ کے ظاہری معنی سے اعراض کر کے اُن کے تمثیلی اور باطنی معنی مراد لیتے ہیں لیکن دوسروں کو ایسا کرنے پر سخت سرزنش کرتے ہیں فرماتے ہیں:

" مسلمانوں کی بڑی بدبختی یہ ہے کہ اس ملک سے عربی زبان کا علم اُٹھ گیا ہے اور قرآن کی تفسیر میں محاورۂ عرب سے بالکل کام نہیں لیتے. یہی وجہ ہے کہ اس ملک میں قناعت و توکّل کے وہ معنی لئے جاتے ہیں جو عربی زبان میں ہرگز نہیں ہیں. کل میں ایک صوفی مفسرِ قرآن کی ایک کتاب دیکھ رہا تھا. لکھتے ہیں کہ خلق الارض والسموات فی ستۃ ایام سے مراد تنزلات ستہ ہیں. کم بخت کو یہ معلوم نہیں کہ عربی زبان میں یوم کا یہ مفہوم قطعاً نہیں اور نہ ہو سکتا ہے کہ تخلیق بالتنزلات کا مفہوم ہی عربوں کے مذاق اور فطرت کے مخالف ہے. اس طرح ان لوگوں نے نہایت بیدردی سے قرآن اور اسلام میں ہندی اور یونانی تخیلات داخل کر دیئے ہیں."

اقبالؔ کہتے ہیں کہ نوفلاطونی فلاسفہ اور وجودی صوفیہ نے قرآن اور اسلام میں ہندی اور یونانی تخیلات داخل کر دیئے ہیں. لیکن اس بات کا کیا علاج کہ خود اقبالؔ نے قرآن اور اسلام میں برگساں، نطشے، الگزنڈر وغیرہ کے آریائی تخیلات داخل کر دیئے ہیں جو بنیادی طور پر آریائی ہیں اور اسلام جیسے سامی مذہب کی فطرت اور مزاج کے بالکلیہ مخالف ہیں. اس کے علاوہ اُنھوں نے اخوان الصفا، باطنیہ اور صوفیۂ وجودیہ کے رنگ میں قرآن کی تمثیلی تفسیر کرنے کی کوشش کی ہے اور ان کی اپنی تاویلات بھی ایسی ہی دُور از کار ہیں جیسی کہ باطنیۂ قدیم اور صوفیۂ وجودیہ کی تھیں +

# علم کلام کے اثرات ونتائج

جدید فلسفے اور سائنس کی اشاعت سے اِس بات کا امکان پیدا ہو گیا تھا کہ مسلمانانِ عالم بھی صدیوں کے عقلی و ذہنی جمود سے نجات پا کر دنیائے علم و عمل میں اپنا کھویا ہوا مقام حاصل کر لیتے۔ لیکن سیاسی خلفشار، معاشی زبوں حالی اور علمی بے مائگی کے باعث وہ زمانے کی رفتار کا ساتھ نہ دے سکے۔ مصر کے ایک عالم طٰہٰ حسین نے اپنے ہم وطنوں کے متعلق کہا ہے[1]:

"میرا اعتقاد ہے کہ یہ بات یقینی ہے کہ اگر عثمانی ترکوں نے مصر میں عقلی حرکت کو ایک مدت دراز تک نہ روک دیا ہوتا تو مصری ذہن بجائے خود جدید دور میں اہلِ یورپ کے ذہنوں کے مشابہ و مناسب ہوتا اور تمدن کی تمام ترقی میں اپنا حصہ حاصل کر لیتا بلکہ اس کو خود پیش کرتا۔"

طٰہٰ حسین نے سچ کہا ہے، حالتِ غلامی میں عقلی تحریکیں بار آور نہیں ہو سکتیں۔ احیاء العلوم کی صدیوں میں جب اہلِ مغرب علمِ کلام کے اثرات اور کلیسائے روم کی ذہنی غلامی سے نجات پا کر

---

[1] ابن خلدون

آزادیٔ فکر و نظر سے روشناس ہوئے اور انھوں نے جدید فلسفے اور سائنس کی تاسیس کے ساتھ
ایشیاء اور افریقہ کی طرف فاتحانہ ترکتازی کا آغاز کیا تو مشرقی ممالک پر ذہنی اور فکری لحاظ سے ازمنۂ
وسطیٰ کی تاریکیاں محیط ہو چکی تھیں۔ صدیوں کی اندھی تقلید نے ان کی جرأتِ اقدام اور حریّتِ فکر کی
صلاحیتیں سلب کر لی تھیں۔ اس کے ساتھ مغربی اقوام نے ان کی گردن میں غلامی کا جوا ڈال دیا۔
آزادیٔ فکر و نظر کے تمام امکانات کا سدِ باب کر دیا۔ اہلِ مشرق اس زبوں حالی کے عالم میں قومی
فلاح و بہبود کے لئے عملی اقدام کرنے سے معذور تھے۔ اس لئے احساسِ کمتری کی تلخی سے
نجات پانے کے لئے انھوں نے ماضیٔ زریں کے دھندلکوں میں پناہ لینے کی کوشش کی۔ اپنے
آبا و اجداد کے عظیم کارنامے گنانے شروع کئے اور پدرم سلطان بود کا راگ الاپنے لگے۔ جذبۂ
مفاخرت کی تسکین کے لئے سیّد امیر علی اور شبلی نعمانی نے تاریخ کا سہارا لیا۔ اور عظمتِ رفتہ
کی یاد تازہ کر کے اپنی زبوں حالی کا مداوا کرنا چاہا۔ اقبال نے جدید فلسفے اور سائنس کے افکار
بالخصوص برگساں، لائڈ مارگن اور الگزنڈر کے ارتقائی نظریات اور آئن سٹائن کے نظریۂ
اضافیّت کے مآخذ قرآن اور قدماء کی کتابوں میں تلاش کرنا شروع کئے (ہندوستان آزاد ہوتا
تو جاپانیوں کی طرح اہلِ ہند بھی حال کے تقاضوں کو ماضی کی روایات پر قربان نہ کرتے اور نئی
قدروں کو شکستہ پیمانوں سے جانچنے کی کوشش نہ کرتے لیکن غلامی کی حالت بے بسی کی حالت تھی۔
اس لئے حقائق کی تلخی سے گریز کر کے بزرگوں کے عظیم کارنامے گنانا اہلِ علم کا محبوب مشغلہ قرار
پایا) نواب عماد الملک بلگرامی نے علی گڈھ ایجوکیشنل کانفرنس کے ایک اجلاس میں صورتِ
حال کی طرف توجہ دلاتے ہوئے کہا :

"ہم مسلمانوں میں آجکل ایک نیا مرض شائع ہو گیا ہے جس کو اسلاف پرستی کہتے
ہیں۔ ۔ ۔ ان حضرات نے آفت برپا کر دی ہے۔ کوئی مسلمانوں کی علمی دولت
کو شمار کرتا ہے کوئی تمدنی خوبیاں گنتا ہے کوئی ہمارے مدارس اور یونیورسٹیوں
کی فہرست تیار کرتا ہے کوئی ہمارے یونانی کتابوں کے ترجموں کا حساب دیتا ہے

کوئی اندلس کی حکومت کا زور دکھاتا ہے۔ کوئی ہارون اور مامون کی شان بیان کرتا ہے۔
اس میں شک نہیں کہ اسلاف پرستی بہت عمدہ شیوہ ہے مگر اسی حد تک کہ ہم اپنے بزرگوں کی محنت، ان کی یک رنگی، ان کی نفس کُشی کی تقلید کریں اور ان کا سا صبر و استقلال، ان کا سا انہماک طلب علم میں پیدا کریں۔ نہ یہ کہ ہمارے بزرگوار جو کچھ اپنے وقت میں کر گئے تھے اُن پر غرّہ کریں اور مثلِ زنِ بیوہ کے ان کے نام پر بیٹھی رہیں اور ان کی بزرگی کا تذکرہ دوسروں سے سُن کر زمانہ حال کی دولتِ علمی کو حقیر سمجھیں اور ان کی دریافت سے اغماض کریں۔"

اسلاف پرستی کا یہ مرض مسلمانانِ ہند تک محدود نہیں تھا اِس معاملے میں ہندو ان سے بھی دو قدم آگے تھے۔ آلڈوس ہکسلے نے ہنود کی ماضی پرستی کا ذکر کرتے ہوئے جذبہ مفاخرت کا نفسیاتی تجزیہ بھی کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

"ایک قوم کا دوسری قوم پر سیاسی اقتدار اور تصرف قائم کرنے سے جو بُرے نتائج برآمد ہوتے ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ محکوم قوم اپنے ماضی سے مریضانہ دلچسپی لینا شروع کر دیتی ہے۔ اس کے افراد اپنے شاندار ماضی کے درخشاں کارناموں کو شمار کرتے ہیں اور انھیں بڑھا چڑھا کر پیش کرتے ہیں محض یہ جتانے کے لئے کہ وہ کسی پہلو سے بھی اپنے حاکم سے کمتر نہیں ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اُن کے پاس سوائے ماضی کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ تاریخ کے منتشر حقائق کی مدد سے خیالی عالم بسائے جا سکتے ہیں، اس لئے محکوم قوموں کے افراد اپنے حال کی زبوں حالی سے گریز کر کے اور اپنے تخیل کو بروئے کار لا کر رومانی واقعات کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ ۔ ۔ گزشتہ تیس چالیس برسوں میں تاریخ نما ادبیات کے دفتر کے دفتر لکھے گئے ہیں جو ایک غلام قوم کے احساس کمتری کی حسرتناک تخلیقات ہیں۔ کئی محنتی اور ذہین لوگوں نے یہ ثابت کرنے کے لئے اپنے وقت اور قابلیت کو

ضائع کیا ہے کہ قدیم ہندو زندگی کے تمام شعبوں میں اقوام عالم پر فوقیت اور برتری رکھتے تھے۔ جب کبھی مغرب میں سائنس کا کوئی انکشاف ہوا ہے اِن بُرخود غلط علمار نے سنسکرت کے ادبیات کا گوشہ گوشہ چھان مارا ہے کہ کسی ایسے نقطے کی جستجو میں جس کی یہ ترجمانی کی جاسکے کہ ہندوؤں نے صدیوں پہلے اس انکشاف کی پیش قیاسی کی تھی۔ چند الفاظ کا ایک منتر جس کے معانی سنسکرت کے قابل ترین علمار بھی حتمی طور پر بیان نہیں کرسکتے شان فتح مندی سے پیش کیا جاتا ہے کہ دیکھو قدیم ہندو پانی کے کیمیاوی اجزار سے بخوبی واقف تھے۔ کوئی کہتا ہے کہ لوئی پاسچر سے بہت پہلے ہندوؤں نے یہ انکشاف کیا تھا کہ بعض بیماریاں جراثیم سے پیدا ہوتی ہیں۔ 'مہابھارت' کی صنمیاتی نظم کے کسی شعر سے استنباد کیا جاتا ہے کہ ہندوؤں نے ہوائی جہاز ایجاد کیا تھا۔ یہ قدیم ہندو کیسے ممتاز مقام کے مالک تھے۔ جو ایجادات و انکشافات ہم لوگوں نے کئے ہیں یا جنھیں ہمارے کرنے کا امکان ہے کم ازکم ہندوستان کے آزاد ہونے تک۔ سب اُنھیں معلوم تھے۔ بدقسمتی سے ان لوگوں نے اختصار بے جا سے کام لیا اور حقائق کو بہ تصریح بیان نہیں کیا۔ وہ اس ایجاز و حجاب سے کام نہ لیتے تو آج ہندو اپنے مغربی حریفوں سے صدیاں آگے ہوتے لیکن وہ کھُل کر بات نہ کر پائے۔ اب جبکہ مغرب نے علمی انکشافات کئے ہیں جدید دور کے ہندو اس قابل ہوگئے ہیں کہ منتروں کی نئے سرے سے ترجمانی کریں اور قدمار کی پیش قیاسیوں کے ثبوت بہم پہنچائیں۔ اس نوع کی پیش قیاسیاں کرنا معاصر ہندو فضلار کا محبوب مشغلہ ہے۔ یہ ہیں وہ بے مصرف مشاغل ان ذہین لوگوں کے جو بدقسمتی سے ایک غلام قوم کے افراد ہیں جو آزاد لوگ ایسے بے سود کاموں پر وقت اور دماغ ضائع کرنے کا تصور بھی نہیں کرسکتے۔" لے

---

لے Jesting Pilate

ان اقتباسات کے بعد مندرجہ ذیل سطور ملاحظہ ہوں جن میں عبدالمجید، سالک نے اقبال کی اس نوع کی کوششوں کا ذکر کیا ہے :

"اس زمانے میں انھوں نے مولانا سید سلیمان ندوی اور دوسرے دوستوں کو جو خطوط لکھے ہیں ان سب میں زمان و مکان کے متعلق کتابوں کا سراغ لگانے کی استدعا کی ہے۔ فلاں فلاں امام نے زمان پر کیا لکھا ہے۔ امام رازی کی مباحثِ مشرقیہ کہاں ملے گی۔ القان فی ماہیتہ الزمان تسویلات دیکھ چکا ہوں۔ نورالاسلام کا عربی رسالہ بابت مکان رام پور کے کتب خانے میں مل جائے گا۔ مُلّا محب اللہ بہاری کی جوہر فرد اگر آپ کے پاس ہو تو عاریتاً بھیج دیجئے۔ غرض ملک بھر میں زمان و مکان کے مسائل کے متعلق اکابرِ اسلام کی کتابوں کا تجسس جاری تھا اور مقصود یہ ثابت کرنا تھا کہ ان مسائل کے متعلق یورپ کے بڑے بڑے فضلاء جس نتیجے پر پہنچے ہیں، وہ مسلمان اکابرِ علم کو صدیوں پہلے معلوم تھے۔ غرض علامہ کا مقصد یہی تھا کہ ہر شعبۂ علم میں مسلمانوں کی برتری کا سکہ جمایا جائے۔"[1]

جب یہ سکّہ نہ جمایا جاسکا کہ سائنس کی دنیا میں سکّہ جمانے کے لئے محض تاویلات اور مجرد ادّعا کام نہیں دیتے بلکہ عملی طور پر انکشاف و ایجاد کرنا ضروری سمجھا جاتا ہے، تو اقبال نے یہ کہنا شروع کیا کہ سائنس جس پر اہلِ مغرب فخر کر رہے ہیں، دراصل مسلمانوں سے ہی ماخوذ ہے اس کا دانہ ہم نے بویا تھا فصل فرنگی کاٹ رہے ہیں۔ یہ گوہر ہمارے ہاتھ سے گر پڑا تھا فرنگیوں کے ہاتھ لگ گیا، یہ پری ہم نے شیشے میں اتاری تھی، فرنگی اسے لے اڑے۔ ؎

حکمتِ اشیاء فرنگی زاد نیست ۔۔۔ اصلِ او جز لذتِ ایجاد نیست
نیک اگر بینی مسلماں زادہ است ۔۔۔ ایں گہر از دستِ ما افتادہ است
چوں عرب اندر اروپا پر کشاد ۔۔۔ علم و حکمت را بنا دیگر نہاد
دانہ آں صحرا نشیناں کاشتند ۔۔۔ حاصلش افرنگیاں برداشتند

---

[1] ذکرِ اقبال،

ایں پری از شیشۂ اسلاف ماست بازصیدش کن کہ او از قافِ ماست

اس میں شک نہیں کہ مسلمانوں نے اپنے دورِ عروج میں سائنس کی نمایاں خدمات انجام دی تھیں۔ انھوں نے علم الکیمیا، الجبر و المقابلہ اور علم المناظر میں قابلِ قدر انکشافات و تجربات کیے۔ اور صناعی کے مختلف شعبوں میں بڑے بڑے حسین اور نادر نمونے تخلیق کیے لیکن یاد رہے کہ خود عربوں نے یونانیوں، ایرانیوں، ہندوؤں، چینیوں اور شامیوں کے علوم و معارف کی خوشہ چینی کی تھی۔ دنیائے علم و فن میں آغازِ تمدن ہی سے چراغ سے چراغ جلتا آیا ہے۔ اور نوعِ انسان کی تہذیبی اور تمدنی میراث کی تعمیر میں ہر قوم نے بقدرِ ہمت و توفیق حصہ لیا ہے۔ سائنس فرنگی زاد نہیں ہے لیکن اسے عربی زاد بھی نہیں کہا جا سکتا۔ مسلمانوں کی علمی خدمات کے تذکرے کا اثر تو یہ ہونا چاہیے تھا کہ جس طرح ہمارے بزرگوں نے معاصر اقوام سے کسبِ فیض کیا تھا، ہم بھی معاصرین سے استفادہ کریں۔ اور اس تجسس، انکسار، انہماک اور ایثارِ نفس کو بروئے کار لائیں جو ہمارے بزرگوں کی ممتاز خصوصیت تھی۔ محض اسلاف کے کارنامے گنانے سے ہماری فضیلت بحال نہیں ہو سکتی۔

بِجِدِّ لا بِجَدٍّ کُلَّ مَجْدٍ وَ ما مَجْدٌ بلا مَجْدِ بِجَدِّ

(ہر بزرگی اپنی ہی کوشش سے حاصل ہوتی ہے نہ کہ آباؤ اجداد کا نام لینے سے اور آباؤ اجداد بھی نام لینے کے قابل جبھی ہوتے ہیں کہ ان میں شرافت ہو)

اس فخرِ بے جا اور ادعائے ناروا کا ایک پہلو یہ ہے کہ ہمارے علماء نے تاریخی واقعات کے موڑ توڑ سے بھی گریز نہیں کیا۔ شیخ محمد اکرام فرماتے ہیں:

"شبلی کو اس کی فنی پختگی اور بلند نظری بہت سی لغزشوں سے بچا لیتی تھی۔ لیکن سید سلیمان ندوی کے ایک بیان میں خیال ہوتا ہے کہ علانیہ اس رائے کے ہیں کہ ایک بحث سے حسبِ مراد نتائج اخذ کرنے کے لئے واقعات کا موڑ توڑ لینا جائز ہے۔ ایک مرتبہ 'الناظر' میں ایک مضمون شائع ہوا جس میں شبلی کے بعض

ایسے بیانات اور بیان کردہ واقعات کو غلط ثابت کیا گیا جن سے عہدِ فاروقی کی نسبت مولانا نے خوشگوار واقعات اخذ کئے تھے۔ اس پر سید سلیمان ندوی "معارف" کے ایک نمبر ۴ جلد ۶ میں لکھتے ہیں " رسالہ 'الناظر' میں ایک صاحب نے "الفاروق" پر نقد لکھ کر اپنے زورِ بازو کی آزمائش کی ہے۔ ۔ ۔ ۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس دنگل کے پہلوانوں نے اپنے زورِ بازو کو اسلامی تمدن کی عمارت بنانے پر صرف کیا ہے یا ڈھانے پر؟ حریفانِ اسلام کو شکست مقصود ہے کہ اعانت؛ گویا غلط واقعات کی بنا پر اسلامی تمدن کی عمارت میں رنگ و روغن کا اضافہ ہوجائے تو کوئی حرج نہیں " [1]

سید سلیمان ندوی کا قصور محض یہی ہے کہ انھوں نے وہ بات علانیہ کہہ دی جو شبلی نعمانی کی تمام تالیفات کا منتہا و مقصود تھی۔ جس طرح علمِ کلام نے دنیائے اسلام میں فلسفے کا خاتمہ کر دیا تھا، اسی طرح شبلی نعمانی کی مقصدی تاریخ نویسی نے تاریخ کو اپنے مقام سے گرا دیا۔ کسی قوم کے تاریخی حالات کو بے کم و کاست اس کے افراد کے سامنے پیش کیا جائے، تو ایک طرف وہ اپنے آباؤ اجداد کے کارناموں سے تسکینِ قلب پاتے ہیں تو دوسری طرف ان کی لغزشوں سے متنبہ ہو کر ان سے بچنے کی کوشش بھی کرتے ہیں۔ اسی بنا پر جرمن مفکر ہرڈر نے کہا ہے کہ "تاریخ نام ہے نوعِ انسانی کی تربیت کا"۔ مطالعہ تاریخ سے وسعتِ قلب اور کشادگیٔ فکر پیدا ہوتی ہے۔ اسی لئے بعض فلاسفہ نے تاریخ اور فلسفے کو مترادف خیال کیا ہے۔ اطالوی فلسفی کروچے کا قول ہے کہ "تاریخ نگاری صرف فلاسفہ کو کرنی چاہیئے اور فلسفے پر صرف مؤرخین کو ہی قلم اٹھانا چاہیئے"۔ لیکن تاریخ میں فلسفے کا رنگ اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے جب تمام حقائق و واردات کو بلا ردّ و بدل پیش کر دیا جائے تاکہ قاری کو ان کے تمام پہلوؤں پر غور و خوض کرنے کا موقع مل سکے۔ قدمار تاریخ کے اس اصول سے واقف تھے۔ طبری، ابن الاثیر، مسعودی، بلاذری، ابن خلدون وغیرہ اکابر مؤرخین اسلام نے تمام واقعات

---

[1] موجِ کوثر،

پوست کندہ بیان کر دیئے ہیں۔ ان میں ایسے واقعات بھی ہیں جن سے مسلمانوں کی سیاسی بصیرت، بیدار مغزی اور اولوالعزمی کا ثبوت ملتا ہے اور وہ واقعات بھی درج ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان بھی دوسری اقوام کی طرح لغزشوں اور کوتاہیوں سے محفوظ نہ رہ سکے۔ اور نتیجتہً انہی کی طرح تنزل کا شکار ہو گئے۔ شبلی نعمانی اور اُن کے تلامذہ نے اسلاف کی غلطیوں اور فروگزاشتوں پر پردہ ڈالنے کی ہر ممکن کوشش کی ہے اور صرف ان واقعات کو اُجاگر کیا ہے جن سے بقول سید سلیمان ندوی حریفانِ اسلام کو شکست دی جا سکتی ہے۔ شبلی نعمانی کو بھی اس بات کا احساس تھا۔ فرماتے ہیں :

"قبولِ عام کی بنا پر مجھ کو یہ خیال ہُوا کہ قوم میں تاریخ کا صحیح مذاق پیدا ہو گیا ہے جو قوم کی علمی ترقی کی جان ہے۔ لیکن واقعات سے ثابت ہُوا کہ یہ محض دھوکا تھا۔ مقبولیت کی وجہ صرف یہ تھی کہ قوم میں عموماً استخوان فروشی اور اسلاف پرستی کی خاصیت موجود ہے اِس لئے بزرگوں کی عظمت کی نسبت جو کچھ صحیح و غلط لکھ دیا جاتا ہے خواہ مخواہ اس کو قبول ہو جاتا ہے۔"

اس استخوان فروشی اور اسلاف پرستی کی ذمّے داری بدرجۂ اولیٰ خود شبلی نعمانی اور اُن کے تلامذہ پر عائد ہوتی ہے۔ جنھوں نے تاریخی واقعات میں حسب منشا تصرّف کیا ہے اور جو مؤرّخ کا فرض ادا کرنے سے قاصر رہے ہیں۔

مقصدی تاریخ نویسی کا ایک اور دلچسپ پہلو بھی ہے۔ ہمارے مورخین تاریخِ تمدّن پر قلم اٹھاتے ہیں تو اس کا آغاز صدرِ اسلام سے کرتے ہیں اور ماقبل اسلام کے سارے زمانے کو دورِ جاہلیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کا آغاز سید امیر علی کی تاریخ اسلام سے ہوا تھا۔ اور یہ سلسلہ آج تک جاری ہے۔ اِس میں شک نہیں کہ ظہورِ اسلام کے وقت اکثر متمدن اقوام تنزل کا شکار ہو چکی تھیں چھٹی اور ساتویں صدیاں (ق۔م) اس ہمہ گیر زوال کی آئینہ دار ہیں لیکن ولادتِ جنابِ مسیح سے کم و بیش چار ہزار برس قبل سے لے کر تیسری صدی بعد از مسیح تک اور،

مصر، بابل، اشوریا، فنیقیہ، کریطیس، یونان، روم، چین اور ہند میں مختلف تمدن اپنی اپنی بہار دکھا چکے تھے۔ اور ان اقوام کے علمی و فنی کارناموں نے نوعِ انسان کی تمدنی میراث کو مالا مال کر دیا تھا۔ سُمیریوں نے سب سے پہلے دن رات کو چوبیس گھنٹوں میں تقسیم کیا ہفتے کے سات دن اور مہینے کے تیس دن قرار دیئے۔ تحریر کا فن ایجاد کیا۔ بابل اور اشوریا میں علم ہیئت کی بنیاد رکھی گئی۔ مصریوں نے ریاضی، ہندسہ، جرِ ثقیل، موسیقی، تعمیر اور مجسّمہ تراشی کے علوم و فنون کو ترقی دی۔ فینیقیوں نے حروفِ ابجد کو ترتیب دے کر دنیائے علم میں انقلاب برپا کیا۔ تیز جہازرانی اور بین الاقوامی تجارت کو فروغ دیا۔ یونانیوں نے کائنات کے مظاہر میں محققانہ غور و فکر کا آغاز کیا۔ نظری سائنس اور فلسفے کی تاسیس کی اور ڈرامہ اور مجسّمہ تراشی کی تکمیل کی۔ رومیوں اور ایرانیوں نے مُلک داری اور جہانبانی کے اصول وضع کئے۔ اور مختلف اقوام پر حکومت کر کے ان میں لچک اور وسعت پیدا کی۔ چینیوں نے کاغذ، بارود، چھاپہ خانہ اور قطب نما کی ایجادات پیش کیں۔ مقابلے کے امتحان شروع کئے۔ کاغذ کا سکّہ چلایا اور ریشم بنانے کا فن سکھایا۔ ہندیوں نے کسرِ اعشاریہ اور ہندسوں سے عربوں کو روشناس کرایا۔ القصہ سُمیریوں سے لے کر ظہورِ اسلام تک کم و بیش پانچ ہزار برس تک یہ مختلف تمدّن فروغ پاتے رہے اور مٹ مٹ کر اُبھرتے رہے۔ جب عربوں نے ایران، شام، مصر، شمالی افریقہ اور ہسپانیہ کے مُلک فتح کئے تو اِن قدیم تمدّنوں کی علمی، فنّی، صنعتی، سیاسی اور اقتصادی روایات ان کو ورثے میں ملیں۔ ان تمدّنوں کو ان کے زمانۂ جاہلیت سے تعبیر کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ہمارے مؤرخین تاریخ تمدّن سے ناآشنا ہیں۔ یا شاید انھیں اس بات کا اندیشہ ہے کہ اِن تمدّنی روایات کا ذکر کیا گیا تو مسلمانوں کے کارنامے ماند پڑ جائیں گے۔ یہ اندیشہ بے بنیاد ہے۔ مسلمانوں نے ازمنۂ وسطیٰ میں جب کہ اکثر اقوام تنزّل کا شکار ہو چکی تھیں، نوعِ انسانی کی تمدّنی روایات کی نہ صرف پاسبانی کی بلکہ اس میں قابلِ قدر اضافے بھی کئے۔ اِس تاریخی حقیقت کو منوانے کے لئے دوسری اقوام کے تمدّنی کارناموں کو گھٹا کر پیش کرنا یا ان سے قطع نظر کرنا ضروری نہیں ہے۔ یہ استخوان فروشی تاریخ تک ہی محدود نہیں ہے ہمارے علماء کی عادت ہو گئی ہے کہ جس موضوع پر قلم اٹھاتے ہیں اس

کا آغاز دوسری اقوام کی تنقیص و تذلیل سے کرتے ہیں۔ مثلاً آجکل ارباب اصلاح یہ ثابت کرنے کی فکر میں ہیں کہ تمام قدیم اقوام نے عورت کو ذلت اور پستی کے گڑھے میں دھکیل دیا تھا۔ مسلمانوں نے اُسے اس گڑھے سے نکال کر عزت و توقیر کے مقام پر فائز کیا۔ حقیقت یہ ہے اگرچہ بے حد تلخ اور ناگوار ہے کہ جہاں کہیں ہماری حکومتیں قائم ہوئیں اسی مُلک میں بردہ فروشی کا کاروبار چمک اُٹھا۔ بغداد، سامرا، دمشق و حلب، قاہرہ، قرطبہ جہاں علوم و فنون اور تہذیب تمدن کے مرکز تھے وہاں بردہ فروشی کے لئے بھی رسوائے زمانہ تھے۔ ان کے بازاروں میں کنیزیں بھیڑ بکریوں کی طرح بکتی تھیں۔ گاہک انھیں ٹٹول ٹٹول کر خریدتے تھے جیسے قصاب بھیڑوں کو خریدتا ہے۔ خلفاء اور سلاطین کے محلات میں سیکڑوں کنیزیں موجود تھیں جو اطراف و جوانب کے ملکوں سے درآمد کی جاتی تھیں یہ کنیزیں اپنے آقاؤں کی ہوا و ہوس کی تسکین بھی کرتی تھیں اور مجالسِ ناؤ نوش میں ساقی گری اور اربابِ نشاط کے فرائض بھی ادا کرتی تھیں۔ بنو اُمیہ کے عہد میں مکہ، مدینہ اور طائف میں موسیقی اور رقص کے سیکھنے کے لئے بڑی بڑی درسگاہیں قائم ہو گئیں جہاں بردہ فروش کنیزوں کو تعلیم دلا کر گراں قیمتوں پر فروخت کرتے تھے۔ ترکستان کے مفتوحہ علاقوں سے ہر سال ہزاروں حسین اور نوخیز لڑکیاں بطورِ خراج بغداد بھیجی جاتی تھیں۔ الحمرا میں آج بھی دالانِ بکر موجود ہے جس میں عیسائی سلاطین کی طرف سے خراج میں بھیجی ہوئی ایک سو کنواری لڑکیاں ہر سال رکھی جاتی تھیں۔ ان حالات کے پیشِ نظر یہ معلوم کر کے چنداں حیرت نہیں ہوتی کہ ۳۷ خلفائے عباس میں صرف دو خلیفہ ایسے تھے جو کنیزوں کے بطن سے نہیں تھے۔ یعنی سفاح اور امین الرشید، باقی سب کنیز زادے تھے۔ عرب بردہ فروش بربر اور حبش کے علاقوں پر حملے کر کے ہر سال ہزاروں عورتیں جبراً اُٹھا لاتے تھے اور انھیں مختلف شہروں میں بیچتے تھے۔ ۱۹ویں صدی تک تمام اسلامی ممالک میں یہ سلسلہ جاری تھا تا آنکہ اہلِ مغرب نے بردہ فروشی کو خلافِ قانون قرار دے کر اس کا خاتمہ کیا۔ اب دنیا بھر کے ممالک میں بردہ فروشی کو جُرم سمجھا جاتا ہے لیکن نجدی مملکت میں آج بھی مذہب کے نام پر کنیزوں کی خرید و فروخت جاری ہے۔ ان حقائق کی موجودگی میں

یہ دعویٰ کیسے کیا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں نے عورت سے بدتر سلوک کیا ہے۔ عورت کے خلاف اس تعصبِ دیرینہ کی حد یہ ہے کہ سر سید احمد خاں اور اقبال جیسے زعمائے ملت نے بھی عورت کی اعلیٰ تعلیم کی مخالفت کی ہے اور پردے کے حق میں دلائل دیئے ہیں۔ آج کل ہمارے بعض اربابِ اصلاح عورت کی آزادی سے خائف ہو رہے ہیں اور کہتے ہیں کہ عورت کی یہ آزادی معاشرے کی تباہی کا موجب ہوگی۔ ظاہراً یہ حضرات خس و خاشاک سے ایک سیلِ بے پناہ کو روکنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ عورت زرعی تمدن و معاشرے میں ہر کہیں مجبور و مقہور تھی۔ کیونکہ مرد اُسے بھی گائے بیل کی طرح اپنی ذاتی ملکیت سمجھتا تھا اور ان ہی جیسا سلوک بھی روا رکھتا تھا۔ گزشتہ دو صدیوں میں صنعتی انقلاب کے دور رس اثرات نے زرعی معاشرے کے نظام کو درہم برہم کر کے رکھ دیا ہے۔ زرعی معاشرے میں کشاورزی کا کام مردوں سے مخصوص تھا۔ کیونکہ اس کے لئے قوتِ جسمانی کی ضرورت تھی۔ اس لئے عورت کو ثانوی حیثیت دی گئی۔ اب کلوں کے رواج سے عورتیں کارخانوں اور دفتروں میں مردوں کے دوش بدوش کام کر سکتی ہیں۔ گزشتہ دو عظیم جنگوں میں جب جوان مردوں کی اکثریت محاذِ جنگ پر لڑ رہی تھی، دفتروں، ہسپتالوں اور مدرسوں کے فرائض عورتوں نے نہایت خوش اسلوبی سے انجام دیئے۔ صنعتی معاشرے میں عورتیں اپنی روزی خود کما سکتی ہیں، اس لئے وہ مردوں کی محتاج نہیں رہیں اور روز بروز اپنی مساویانہ حیثیت منوا رہی ہیں۔ چنانچہ جس ملک میں بھی صنعتی انقلاب برپا ہوا ہے وہاں عورت کو پہنائی ہوئی زنجیریں ٹوٹ ٹوٹ کر گر پڑی ہیں۔ ہمارے اربابِ اصلاح عورت کو پسِ پردہ رکھنا چاہتے ہیں تو انھیں اسلامی ممالک میں صنعتی انقلاب کو روکنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ مگر افسوس کہ یہ بات بھی ان کے بس کی نہیں ہے۔

اسلاف پرستی کا ایک نتیجہ جو ہمارے خیال میں سب سے زیادہ اندیشہ ناک ہے، خود طمانیتی اور زعمِ بے جا کی صورت میں رونما ہوا ہے۔ ہر شخص اپنی عظمتِ رفتہ کے تصوّر میں مگن ہے۔ اُسے اس بات کا یقین دلایا گیا ہے کہ اہلِ مغرب فلسفہ و سائنس کی دنیا میں لاکھ انکشافات و اجتہادات

کرتے رہیں ان کے تمام کارنامے بہرصورت ہماری ہی کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ اور ان کی حکمت و دانش ہماری ہی متاعِ گم گشتہ ہے جو سُوءِ اتفاق سے اُن کے ہاتھ لگ گئی ہے۔ اہلِ مغرب جب کوئی ایجاد کریں گے ہم جھٹ اس کا کھوج اپنی کتابوں میں لگا لیں گے۔ ہمیں تحقیق و کاوش کی ضرورت ہی کیا ہے۔ سائنس کے کسی عقدے پر برسوں محنتِ شاقہ برداشت کرنا فعلِ عبث ہے۔ جبکہ ہم لغت کی کتاب سامنے رکھ کر کسی نہ کسی لفظ کا کوئی نہ کوئی معنی ضرور ایسا پالیں گے جو سائنس کے تازہ ترین انکشاف کا ماخذ ثابت ہوگا۔ اس طرح علم کلام نے صدیوں سے ہماری ذہنی سہل انگاری اور تن آسانی کی پرورش کی ہے۔ دورِ بنو عباس میں بطلیموسی ہیئت کا رواج ہوا تو قرآن کی ایسی تفسیریں لکھی گئیں جن میں آیات کی تاویل کر کے اس نظامِ ہیئت کا اثبات کیا گیا تھا۔ نوفلاطونی افکار کی اشاعت ہوئی تو بعض آیات کی تاویل کر کے وحدتِ وجود اور فیصل دھنذب کے نظریات کو ثابت کیا گیا۔ کوپرنیکس، گلیلیو اور کیپلر کی تحقیقات نے بطلیموسی ہیئت کا ابطال کیا تو جدید ہیئت کے حق میں تاویلِ آیات کی گئی۔ ڈارون کے نظریۂ ارتقا کا چرچا ہونے لگا تو قرآن کی ارتقائی تفسیر لکھنے کا آغاز ہو گیا۔ آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت اور ہائزن برگ اور شروڈنگر کے نظریۂ مقادیرِ عنصری نے مادے اور قوت کے متبادل ہونے کا راز معلوم کیا تو نئے سر سے اس بات کی جستجو ہوئی کہ کون سی کتاب کے کون سے فقرے سے ان نظریات کا [illegible]زاج کیا جائے اس طرح ہم نے صدیوں سے تحقیق و تجسس کے کٹھن کام کو دوسری [illegible]م کے لئے چھوڑ دیا ہے اور تاویل و توجیہہ کا آسان راستہ خود اختیار کر رکھا ہے۔ مغربی سائنس دان برسوں کی مسلسل کاوش کے بعد کوئی ایجاد کرتے ہیں یا کوئی اہم انکشاف کرتے ہیں تو ہم نہایت سکون اور اطمینان سے کوئی قدیم کتاب کھولتے ہیں اور اس کے کسی فقرے یا لفظ کے معنی کھینچ تان کر اس انکشاف پر منطبق کر دیتے ہیں۔ تاویل آرائی کی اس عادت نے مسلمانوں کی علمی تحقیق کو ناقابلِ تلافی نقصان پہنچایا ہے۔ اقبال آئن سٹائن کے نظریات کے اسلامی ماخذ تلاش کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

"رویتِ باری تعالےٰ کے متعلق جو استفسار میں نے آپ سے کیا تھا اس کا مقصود فلسفیانہ تحقیقات نہ تھی۔ خیال یہ تھا کہ شاید اس بحث سے کوئی بات ایسی نکل آئے جس سے آئن شٹائن کے نظریۂ نور پر کچھ روشنی پڑے اس خیال کو ابنِ رُشد کے ایک رسالے سے تقویت ہوئی جس میں اُس نے ابو المعالی کے رسالے سے ایک فقرہ اقتباس کیا ہے۔ ابو المعالی کا خیال آئن شٹائن سے بہت ملتا جلتا ہے۔"

قدیم متکلمین کا مقصد بھی معاصر علمی نظریات اور مذہب کے درمیان مطابقت پیدا کرنا تھا لیکن وہ بہرحال عقل و خرد پر کامل اعتماد رکھتے تھے۔ اخوان الصفا اور بو علی سینا سے لے کر ابن باجہ اور ابن رشد تک سب عقل کو نفسِ ناطقہ کا نام دیتے ہیں اس کی تکمیل و ورزش کو انسانی زندگی کا سب سے اعلیٰ مقصد سمجھتے ہیں اور اسے حق و صداقت کا معیار قرار دیتے ہیں۔ جدید دور کے متکلمین میں بھی سر سید احمد، سید امیر علی، توفیق صدقی وغیرہ عقل و خرد کی اہمیت کے قائل ہیں۔ جدید علم کلام میں خرد دشمنی کا آغاز اقبال سے ہوتا ہے۔ اقبال نے صوفیۂ وجودیہ اور برگساں کے تتبع میں عقل کی مخالفت شروع کی جس سے ان کی سائنس، فلسفہ، تہذیبِ جدید اور موجودہ تعلیم و تدریس کی مخالفت بھی متفرع ہوئی ہے۔

اقبال نے جابجا مختلف پیرایوں میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ مسلمانوں کو جدید فلسفے اور نظری سائنس کی تحصیل نہیں کرنی چاہیئے۔ ایک خط میں فرماتے ہیں :

"مسلمانوں کو موجودہ حالات میں فلسفے اور لٹریچر کی چنداں ضرورت نہیں"

گویا کوئی قوم فلسفے اور ادبیات کی تحصیل کے بغیر بھی اقوامِ عالم میں کوئی مقام پیدا کر سکتی ہے۔ ایک اور جگہ ارشاد ہوتا ہے :

"اسٹرونومی (ہیئت) کا مطالعہ انسان کو پست ہمت کر دیتا ہے۔ میں ہمیشہ نوجوانوں کو اس سے منع کرتا ہوں۔"[1]

فلسفے اور سائنس کی مخالفت کی وجہ بظاہر یہی ہے کہ ان کی بنیاد تجسس و تشکک یا ظن و

---

[1] ملفوظات۔

تخمین پر ہے۔ اور اقبالؔ کے خیال میں یہ چیزیں خودی کو کمزور کرتی ہیں اور جوشِ عمل اور یقینِ محکم کے ضعف کا باعث ہوتی ہیں۔ ؎

حیاتِ جاوداں اندر یقین است      رہِ تخمین و ظن گیری بمیری

اقبالؔ سائنس کی ایجادات سے بھی بیزار ہیں۔ چنانچہ جاوید نامے میں جو مثالی معاشرہ پیش کیا ہے اس کی سب سے بڑی خصوصیت یہی ہے کہ اس میں دیو مشین نہیں ہے۔ فی زمانہ مسلمانوں کو اس بات کی تلقین کرنا کہ وہ فلسفے اور سائنس کے مطالعے سے اجتناب کریں اور جذبۂ تشکک و تجسس کی بیخ کنی کریں، صد درجہ اندیشہ ناک ہے۔ شک اور تجسس کے بغیر علمی تحقیق کے کام کو جاری رکھنا ناممکن ہے۔ میر ولی الدین اس کی اہمیت پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"موجودہ فکر و تفلسف میں شک ضرور پایا جاتا ہے لیکن یہ ہمیں لوری دے کر بستر پر سُلا نہیں رہا ہے۔ ۔ ۔ براؤننگ کہتا ہے کہ "شک کی میں قدر کرتا ہوں۔ حیوانات میں یہ نہیں پایا جاتا۔ ان کی محدود مٹی میں اس شعاعِ متنیر کی تابناکیاں کہاں۔" برٹرنڈ رسل اس رہائی کن آزادی بخش شک کا ذکر کرتا ہے جو ادعائیت کی ہمت پست کرتا اور ہمیں راہِ عمل میں جری بناتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "فلسفہ ان لوگوں کی متکبرانہ ادعائیت کو دُور کرتا ہے جو آزادی بخش شک کے دائرے میں قدم زن ہوتے ہیں۔ یہ مانوس اشیاء کو غیر مانوسیت کے جامے میں پیش کر کے ہمارے احساسِ تحیّر کو ہمیشہ زندہ رکھتا ہے۔ ان جری روحوں کو اُن بزدلوں سے کسی قسم کی ہمدردی نہیں ہو سکتی جو محض اس خیال سے کہ چونکہ فلسفیانہ سوالات کا جواب نہیں دے سکتے لہٰذا ان کو اٹھایا ہی نہ جائے اور نہ ان کے حل کرنے کی کوشش کی جائے۔ فلسفے کی راہ میں طالبِ علم کو شک بلکہ وحشت ضرور ہوتی ہے یہ روحِ انسان کا عظیم الشان کارنامہ ہے۔" [1]

اقبالؔ سائنس کے اس لئے بھی مخالف ہیں کہ اس کی بعض ایجادات ہلاکت اور تباہی کا باعث

---

[1] فلسفہ کیا ہے؟

بھی ہوتی ہیں ؎

حکمتے کو عقدۂ اشیا رکشاد　　　　با تو غیر از فکر چنگیزی نداد

ابن رشد کا قول ہے کہ دنیا میں کوئی چیز فی نفسہٖ بری نہیں وہ ہمارے برے استعمال سے بری ہو جاتی ہے۔ قصور سائنس کا نہیں ہے ان سیاست دانوں کا ہے جو اس کی ایجادات کو ناجائز مقاصد کے حصول کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ اور جن کے جذباتِ تصرّف و تغلّب نے ان کے عقل و شعور کو ماؤف کر دیا ہے۔ اگر آج ان قابوچی ملوکیت پسندوں اور مقدر آزماؤں کے جذباتِ سلب و نہب پر عقل و دانش کی گرفت محکم ہو جائے تو سائنس کی برکات سے کرۂ ارض کو رشکِ فردوس بنایا جا سکتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ کہنا کہ سائنس نے ہمیں سوائے فکرِ چنگیزی کے کچھ نہیں دیا۔ قرینِ انصاف نہیں ہے۔ سائنس کی ایجادات نے بنی نوع انسان کو صدیوں کے اوہام و خرافات سے نجات دلا کر اُن کے اعتمادِ نفس کو بحال کیا ہے۔ فکر و نظر کو وسعت بخشی ہے۔ قدرت کی بے پناہ قوتوں کی تسخیر کے قابل بنایا ہے۔ انسانی برادری کے تصوّر کی عملی ترجمانی کے مواقع بہم پہنچائے ہیں۔

اقبال کی طرح ہمارے زمانے کے بعض دوسرے اصحاب بھی جدید فلسفے اور نظری سائنس کی تحصیل کو اہم نہیں سمجھتے۔ محمد اسد واتس لکھتے ہیں :

"اس بات کے بار بار دہرانے کی ضرورت ہے کہ مسلمان مغرب سے صرف ایک ہی چیز مفیدِ مطلب سمجھ کر اخذ کر سکتے ہیں۔ یعنی تجربی اور تکنیکی سائنس "

شیخ محمد اکرام فرماتے ہیں :

"جدید فلسفے کو اخذ کرنے کی اتنی ضرورت نہیں جتنی جدید سائنس اور صنعت و حرفت کی "

اگر ہمیں مغرب سے صرف تکنیکی سائنس اخذ کرنے کی ضرورت ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہمیں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے مغرب کی تکنیکی غلامی قبول کرنا پڑے گی کیونکہ جب تک ہم فطری سائنس کی تحصیل نہیں کریں گے ہم تکنیک میں بطور خود کوئی ایجاد نہیں کر سکیں گے۔ اور اگر ہم جدید فلسفے کی تحصیل

نہیں کریں گے تو وہ وسعتِ نظر، وہ اجتہادِ فکر، وہ ذوقِ تجسّس کہاں سے آئے گا جو سائنس کے فروغ کا باعث ہُوا کرتا ہے۔ بنو عباس کے دورِ حکومت میں بھی ہمارے سائنسدانوں نے فقہا کے خوف سے نظری سائنس کو فروغ دینے سے گریز کیا تھا اور ان کی تمام سائنسی سرگرمیاں کیمیا اور علم المناظر کے تجربات تک محدود ہو کر رہ گئی تھیں۔ نظری سائنس کو تجرباتی سائنس سے جُدا کرنے کا یہ نتیجہ ہُوا کہ عرب سائنس دان ہنروَر اور کاریگر بن کر رہ گئے۔ وہ دِقّتِ نظر اور جودتِ فکر رکھتے تھے لیکن ڈرتے تھے کہ اگر سائنس کا کوئی نظریہ پیش کیا تو کفر و زندقہ کے فتوے سے محفوظ نہیں رہ سکیں گے۔ اِس طرح اشاعرہ اور حنابلہ کے ذہنی احتساب نے سائنس کی تحقیقات کو سخت صدمہ پہنچایا۔ ڈاکٹر سخاؔو نے سچ کہا ہے کہ اگر مسلمانوں میں اشعری اور غزالی نہ ہوتے تو آج تک ان میں سیکڑوں گلیلیو اور نیوٹن پیدا ہو چکے ہوتے۔ ان وجوہ کی بنا پر مسلمانوں کا فلسفہ بھی علمِ کلام کا غلام بن کر رہ گیا۔ آج جو حضرات نظری سائنس اور جدید فلسفے کی مخالفت کر رہے ہیں۔ وہ گھڑی کی سُوئی کو ایک ہزار برس پیچھے کی جانب موڑ دینا چاہتے ہیں، اور یہ پسند نہیں کرتے کہ مسلمان کاریگری اور تقلید کی حدود سے باہر نکل کر بذاتِ خود سائنس اور فلسفے کی دنیا میں اجتہاد و انکشاف کریں اور اقوامِ عالم میں اپنا کھویا ہوا مقام حاصل کر سکیں۔ چند کلوں کی ساخت کو سمجھ لینے اور انھیں چلانے کا فن سیکھ لینے سے ہم ترقی کی راہ پر گامزن نہیں ہو سکتے۔ زمانے کا تقاضا یہ ہے کہ اربابِ وطن کے طرزِ فکر و نظر میں تبدیلی پیدا کی جائے اور ان کی علمی تجسّس اور تحقیق کی صلاحیتوں کو اُجاگر کیا جائے لیکن اقبالؔ اور ان کے متبعین عقلی علوم کی تدریس کی مخالفت کر رہے ہیں۔ وہ مسلمان طلبہ کے "دل" کی تربیت کرنا چاہتے ہیں لیکن دماغ کی جلا کو ناپسند کرتے ہیں۔ ؎

سمندِ زندگی را تازیانہ ۔۔۔ تب و تابے کہ باشد جاودانہ
بہ فرزنداں بیاموز ایں تب و تاب ۔۔۔ کتاب و مکتب، افسون و فسانہ

---

ترا نومیدی از طفلاں روا نیست ۔۔۔ چہ پروا گر دماغِ شاں رسا نیست
بگو اے شیخِ مکتب گر بدانی ۔۔۔ کہ دل در سینۂ شاں ہست یا نیست

ہمارے لئے یہ بات ناقابلِ فہم ہے کہ کسی طالب علم کے دل یا جذبات و احساسات کی تربیت اس کے دماغ یا عقل و شعور کی تربیت کے بغیر بھی ممکن ہوسکتی ہے اور وہ عقلی علوم سے محروم رہ کر اپنی شخصیت کی تکمیل کر سکتا ہے۔ یا دماغی صلاحیتوں کو بروئے کار لائے بغیر زندگی کی اعلیٰ مسرتوں سے ہمکنار ہوسکتا ہے۔ جارج برنارڈشا نے کہا ہے:

"یہ کہنا کہ ایک اہلِ یقین ایک متشکک سے زیادہ پُرمسرت زندگی گزار سکتا ہے ایسا ہی ہے جیسے یہ کہنا کہ ایک شخص جو شراب کے نشے میں دُھت ہو ایک ذی ہوش آدمی سے بہتر ہوتا ہے۔ بے شعوری کی مسرت خطرناک اور عامیانہ ہوتی ہے۔"

گزشتہ ابواب کی تصریحات سے مندرجہ ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں:

۱۔ علمِ کلام نے مسلمانوں کو صدیوں سے ماضی کے ساتھ وابستہ و پابستہ کر رکھا ہے مسلمان اہلِ فکر و نظر کی نگاہیں حال اور مستقبل کے تقاضوں کا سامنا کرنے کی بجائے ماضیٔ بعید کے دھندلکوں میں کھو کر رہ گئی ہیں۔ نتیجۃً وہ "کیسے اچھے دن تھے" کے مغالطۂ فکری میں مبتلا ہو گئے ہیں اور ہر وقت قرونِ رفتہ کے تصور میں مگن رہتے ہیں۔ اس طرح پوری قوم پر ذہنی فرار کی کیفیت مستولی ہوچکی ہے۔ ہماری حالت اس شخص جیسی ہے جو قدم آگے بڑھا رہا ہو لیکن پیچھے دیکھتا ہوا جا رہا ہو۔ نتیجہ ظاہر ہے وہ زود یا بدیر کسی گڑھے میں گر جائیگا۔

۲۔ تاویل آرائی کی عادت نے ہمارے تحقیقی قوٰی کو سلب کر لیا ہے۔ اور ہمارے اجتہادِ فکر کو ماؤف کر دیا ہے۔ ہمارے ہاں بقول کونت "مُردے زندوں پر حکومت کر رہے ہیں"۔ غالب نے آئینِ اکبری کی تقریظ میں اسے "مُردہ پروری" کا نام دیا تھا ؎

پیش ایں آئیں کہ دارد روزگار — گشتہ آئینِ دگر تقویم پار

چوں چنیں گنج گہر بیند کسے — خوشہ زاں خرمن چرا چیند کسے

مُردہ پروردن مبارک کار نیست — خود بگو کاں نیز جز گفتار نیست

اور اقبالؔ ہیں کہ اسلاف پرستی اور تقلید کو ملّت کے ضبط و استحکام کا باعث سمجھتے ہیں ؎

مضمحل گردد چو تقویم حیات ملّت از تقلید می گیرد ثبات
راہِ آبا رَو کہ این جمعیت است معنیٔ تقلید ضبطِ ملّت است

فرماتے ہیں کہ تنزّل کے دَور میں تقلید استحکام بخشتی ہے۔ حالانکہ اسلاف پرستی اور تقلید آباء بذاتِ خود ذہنی اور اخلاقی تنزّل کی سب سے بڑی علامتیں سمجھی جا سکتی ہیں۔ لِن یوٹانگ نے کہا تھا "ہم تو اپنے قدیم تمدّن کو محفوظ رکھنا چاہتے ہیں لیکن ہمارا قدیم تمدّن ہمیں محفوظ رکھنے سے قاصر ہے"۔ بقول لی بان[1] ملّت اسلامیہ کی تاریخ میں وہ وقت آگیا ہے کہ اگر وہ زیادہ عرصے تک لکیر کی فقیر بنی رہی تو پھر مطلق ترقی نہیں کر سکے گی۔

۳۔ علم کلام نے تحقیقِ علمی کو سخت صدمہ پہنچایا ہے۔ ہم مستقل علمی انکشاف و ایجاد کا کام کرنے کی بجائے دوسروں کے کئے ہوئے انکشافات کی مطابقت اپنے موروثی عقائد کے ساتھ کرنے پر اکتفا کر رہے ہیں۔ جس کا نتیجہ سہل انگاری کی صورت میں رُونما ہُوا ہے۔

۴۔ علم کلام نے فخرِ بے جا کے جذبے کو تقویت دی ہے اور ہمیں دورِ جدید کے عمرانی، تمدّنی اور علمی تقاضوں کی طرف سے غافل کر دیا ہے۔ نتیجتہً ہم سائنسدان اور محقّق کے اس انکسارِ اس تجسّس، اس تحیّر سے محروم ہو گئے ہیں جس کے بغیر تحقیق کا کام سر انجام نہیں دیا جا سکتا۔ نیوٹن تو اپنے آپ کو ایک بچّہ تصوّر کرتا ہے جو ساحل پر گرے پڑے گھونگھوں اور سیپیوں سے کھیل رہا ہو جبکہ اس کے سامنے علم کا بحرِ ناپیدا کنار ٹھاٹھیں مار رہا ہو اور ہم اپنی علمی بے مائیگی کے باوجود اپنے آپ کو ہمہ دان اور عقلِ کُل سمجھتے ہیں اور اس زعم باطل میں مبتلا ہیں کہ سائنس کی ساری ایجادات اور انکشافات کے راز ہمارے آباؤ اجداد کی کتابوں سے سرقہ کئے گئے ہیں۔

۵۔ قوم و ملّت کو اجتماعی خود فریبی میں مبتلا رکھنے کے لئے ہمارے مؤرخین نے فلسفے کی طرح تاریخ کو بھی اپنے مقام سے گرا دیا ہے۔ چنانچہ یہ اصحاب نہایت تن دہی سے وہ تمام واقعات حذف کرنے یا توڑنے موڑنے کی فکر میں ہیں جن کے ذکر سے لوگوں کے جذبۂ تفخر و مباہات کو

---

[1] تمدّنِ عرب۔

صدمہ پہنچنے کا اندیشہ ہو۔ اور اس کوشش کو تاریخ کی تشکیل جدید کا نام دیا جا رہا ہے۔ حالانکہ ضرورت اس بات کی تھی کہ تاریخِ اسلام پر تنقیدی و تحقیقی نگاہ ڈالی جاتی اور ان تمام عوامل و مؤثرات کا تجزیہ کیا جاتا جو ملّتِ اسلامیہ کے زوال کا باعث ہوئے ہیں اور اس کے نتائج سے عبرت حاصل کی جاتی۔ ہمارے مؤرخین دوسری اقوام کے تنزل کی وجوہ کا ذکر بڑی تفصیل سے کرتے ہیں اور یہ نہیں سمجھتے کہ ملّتِ اسلامیہ بھی تاریخی عمل سے محفوظ نہیں رہ سکی۔ ان لوگوں نے تاریخ نگاری کو بھی علمِ کلام کی کنیز بنا دیا ہے۔

۶ - جدید علمِ کلام کا سب سے زیادہ اندیشہ ناک رُجحان اس کی خرد دشمنی کو سمجھا جا سکتا ہے۔ ہمارے متکلّم فلسفے اور سائنس سے خائف ہیں اور ان کی تدریس کو ضرر رساں سمجھتے ہیں۔ اس کی ذمّے داری بڑی حد تک اقبالؔ پر عائد ہوتی ہے۔ اقبالؔ بالطبع شاعر تھے اور اس میں شک نہیں کہ بہت بڑے شاعر تھے۔ اُن کی رُومانیت اور داخلیت شاعری تک محدود رہتی تو وہ اُردو شاعری کے دامن کو اور زیادہ لازوال شاہکاروں سے مالا مال کر سکتے تھے۔ لیکن ان کی طبعی رومانیت متکلّمانہ افکار و نظریات میں منتقل ہو گئی۔ گویا انھوں نے فلسفے کو شاعری کی بنیاد دُنیا پر مرتب کرنا چاہا۔ اور ٹھوس حقائق و وقائع کی ترجمانی رُومانی نقطۂ نظر سے کرنے کی کوشش کی۔ ظاہر ہے کہ فلسفے میں موضوعیت کی بجائے معروضیت بکار آمد ہوتی ہے اور جذبات کی بجائے عقل و خرد بروئے کار آتی ہے۔ اقبالؔ عقل و خرد کو وجدان و حال کے راستے میں مزاحم سمجھتے تھے۔ اس لئے اس کی مخالفت کرنے لگے۔ ہم جذبہ و وجدان کی اہمیت سے واقف ہیں۔ فنونِ لطیفہ اور ادبیات میں انھیں اتنی اہمیت حاصل ہے جتنی کہ عقل و فکر کو سائنس اور فلسفے میں۔ ہمارا مقصد اس حقیقت کی طرف توجہ دلانا ہے کہ معاشرۂ انسانی کے عمرانی اور اقتصادی عقدوں کو حل کرنے اور سائنس اور فلسفے کے مسائل کی تشریح کرنے کیلئے جذبہ و وجدان سے کام نہیں لیا جا سکتا۔ یہ زاویۂ نگاہ صوفی اور فن کار کا ہے سائنس دان اور فلسفی کا نہیں ہے۔

۷۔ اقبالؔ کی وفات کے بعد علمِ کلام کا ایک اور عجیب و غریب رُجحان صورت پذیر ہوا ہے اقبالؔ نے غزالیؔ کی طرح مروجہ علوم اور ذاتی عقائد کے درمیان مفاہمت کی کوشش کی تھی ان کے عقیدت مند اقبالؔ کے افکار و آرار کو حتمی اور قطعی سمجھ کر ان کی روشنی میں جدید سیاسی، عمرانی اور اقتصادی رجحانات کی ترجمانی کر رہے ہیں۔ اُن کے خیال میں اقبالؔ نے ہر مسئلے پر جو کچھ کہہ دیا ہے وہ حرفِ آخر کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لئے اقبالؔ کے آرار پر نقد لکھنا یا تحقیق کے کام کو آگے بڑھانا امرِ محال ہے۔ یہ اسلاف پرستی، تقلیدِ بیجا، اور ذہنی جمود کا کرشمہ ہے۔ دنیائے تحقیق میں افراد کو نہیں دیکھا جاتا نظریات کو جانچا جاتا ہے۔ ارسطو نے اپنے استاد افلاطون سے اختلاف کرتے ہوئے کہا تھا " مجھے اپنے اُستاد کا ادب ملحوظ ہے لیکن اس سے زیادہ میں صداقت کا پاس و لحاظ روا رکھتا ہوں"۔ جنابِ علیؓ بن ابی طالب کا اِرشاد ہے :

" حق و صداقت کو لوگوں سے مت پہچانو۔ پہلے صداقت کا تعین کر لو۔ اس کے بعد تمہیں از خود معلوم ہو جائے گا کہ صادق و راست باز کون ہے ۔"

۸۔ علمِ کلام نے مسلمانوں کے قوائے عمل کو مضمحل کر دیا ہے۔ اس کے رواج و قبول کے باعث پڑھے لکھے مسلمانوں میں عام طور سے یہ خیال شائع ہو گیا ہے کہ اسلام کی بہترین خدمت انجام دینے کا واحد طریقہ یہی ہے کہ جدید علمی نظریات کے ماخذ قدما کی کتابوں میں تلاش کئے جائیں۔ چنانچہ ہمارے ہاں اربابِ علم کی ذہنی صلاحیتیں اِسی سعیٔ بے حاصل کی نذر ہو رہی ہیں۔ جب عملِ جدوجہد کا ذکر آتا ہے تو یہ حضرات اس فرض کو آنے والے "مردانِ مومن" کے سپرد کر کے خود سُبک دوش ہو جاتے ہیں۔

علمِ کلام کے ان سلبی اثرات سے نجات پانے کے لئے ضروری ہے کہ اسلامی ممالک میں علومِ جدیدہ کی وسیع پیمانے پر تدریس و اشاعت کی جائے۔ مسلمان بھی جاپانیوں کی طرح جو آج سے ایک صدی پہلے دنیا کی سب سے پسماندہ اقوام میں شمار ہوتے تھے۔ سائنس کے مختلف شعبوں میں

انکشافات و ایجاد کر سکتے ہیں اور اہلِ مغرب کو عملی طور پر اس بات کا ثبوت دے سکتے ہیں کہ سائنس
ان کا اجارہ نہیں ہے۔ آباؤ اجداد کے کارناموں پر فخر کرنا اور خود ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ رہنا غلاموں
کا شیوہ ہے آزاد مردوں کا شیوہ نہیں ہے۔ ——— اگر آزادی کے حصول کے بعد بھی ہم محض
کھوکھلے نعرے لگاتے رہیں گے اور بلند بانگ دعووں میں مگن رہیں گے تو یہ اس بات کا ثبوت
ہوگا کہ جسمانی لحاظ سے تو ہم آزاد ہو چکے ہیں لیکن ہماری ذہنیت ابھی تک غلامانہ ہے۔ آزادی کا
احساس انسان کو تحقیق و دریافت کے ولولے سے سرشار کر دیتا ہے اور وہ خاموشی اور سکون سے مسلسل
محنت کر کے اپنی قوم کو سربلند کرنے کا خواہاں ہوتا ہے۔ جوشیلے نعرے کسی قوم کے بحرانی دور
ہی میں مددگار ثابت ہو سکتے ہیں۔ آزادی کے حصول کے بعد جب معاشرے کی تعمیرِ نو کا وقت آتا ہے
تو ان کی افادیت بھی ختم ہو جاتی ہے اور اس بات کی ضرورت پیش آتی ہے کہ قوم کے اہلِ دانش عمرانی
اور اقتصادی مسائل پر ٹھنڈے دل سے غور و فکر کریں اور باقاعدہ منصوبہ بندی کر کے اپنے منصوبوں
کی تکمیل کے لئے اَن تھک جدّ و جہد کو بروئے کار لائیں۔ حقیقت پسندی کا تقاضا یہی ہے اور یاد
رہے کہ حقیقت پسندانہ نقطۂ نظر عقل و خرد کے دامن میں پرورش پایا کرتا ہے۔ ہمیں بخوبی علم ہے کہ
علم کلام کے تصرّف و تسلّط کو توڑنا آسان کام نہیں ہے اس کے اثرات گزشتہ ایک ہزار برس
سے مسلمانوں کے ذہن و قلب پر پھپھوندی بن کر جمے ہوئے ہیں۔ اس پھپھوندی کو ان کے ذہن و
دماغ سے دور کرنے میں اتنی ہی اذیت ہوگی جتنی کہ گوشت کو ناخن سے جدا کرنے میں ہوتی ہے۔
یہ کام کٹھن ضرور ہے لیکن اسے ناممکن نہیں سمجھا جا سکتا۔ جب اہلِ یورپ ایک ہزار برس تک علم کلام
کے تصرّف میں رہ کر احیاء العلوم سے ہمکنار ہو سکتے ہیں تو دنیائے اسلام بھی تحقیقی علوم کی تحصیل
کے ساتھ نیا جنم لے سکتی ہے۔ تقلیدِ بے جا اور ماضی پرستی کے باعث بے شک ہم زمانے کی
رفتار کا ساتھ نہیں دے سکے۔ لیکن ایک لحاظ سے یہ پسماندگی بھی ہمارے لئے مفید ثابت ہو سکتی
ہے۔ آج جبکہ مغربی ممالک احیاء العلوم، اصلاحِ مذہب، خرد افروزی اور صنعتی انقلاب سے گزر کر
مرکزیت کے تنزل پذیر دور میں داخل ہو چکے ہیں اسلامی ممالک [illegible] احیاء کے دور سے نکل

خرد افروزی کا دامن تھام سکتے ہیں۔ اور اس عمل میں وہ اہلِ مغرب کی کوتاہیوں اور فروگزاشتوں سے عبرت حاصل کر سکتے ہیں۔

جیسا کہ گزشتہ ابواب میں ذکر آ چکا ہے گزشتہ دو صدیوں میں جدید علوم کی اشاعت کے ساتھ اسلامی ممالک میں اصلاحِ مذہب کی تحریکیں برپا ہوئیں جن کے بانیوں نے جمہور کے ذہن و قلب میں ہیجان پیدا کیا اور صدیوں کے فکری جمود و تعطل کے طلسم کے ٹوٹنے کے امکانات پیدا ہو گئے لیکن متکلمین کی تاویل آرائی کے باعث آزادیٔ فکر و نظر کا یہ رجحان پنپ نہ سکا۔ ان حضرات نے زمانے کا ساتھ دینے کی بجائے جمہور کو گزشتہ عظمت و سطوت کے رنگین افسانے سُنا سُنا کر دوبارہ خوابِ غفلت میں سُلا دیا۔ بہرحال مشرقی ممالک میں سائنس کی ترویج اور صنعتی انقلاب کے شیوع سے روز بروز خواب ہزار سالہ کا یہ طلسم ٹوٹتا جا رہا ہے۔ اب سائنس کے اثرات سے غفلت برتنا اتنا ہی مشکل ہے جتنا کہ بار بار دروازہ کھٹکھٹائے جانے پر متوجہ نہ ہونا۔ یوں بھی یورپ کے تنزل کے ساتھ ساتھ اہلِ مشرق میں زندگی کا ایک نیا ولولہ پیدا ہو گیا ہے۔ ایشیا اور افریقہ جاگ اٹھے ہیں، اور یورپ کے سامراجی دیوار پر کی تحریر دیکھ کر بلشازر کی طرح تھرتھر کانپ رہے ہیں۔ ان حالات میں نظری و تجربی سائنس اور جدید فلسفے کی تحصیل کے بغیر ملل اسلامیہ وہ فرض ادا نہیں کر سکیں گی جو تاریخ اور زمانے کی طرف سے ان پر عائد کیا جا رہا ہے۔

# دنیائے اسلام میں خرد افروزی کی ضرورت[1]

ابتدائی دور میں قدرۃً مسلمانوں میں انھی علوم کو فروغ ہوا جن کا تعلق براہِ راست مذہب سے تھا۔ چنانچہ تابعین کی توجہ تمام تر علومِ منقولہ کی طرف رہی جو احادیث، سیر اور فقہ کے احکام و مسائل پر مشتمل تھے۔ مؤطا امام مالک اور سیرت ابنِ اسحاق اسی نوع کی کوششیں ہیں۔ احادیث کا ذخیرہ اکثر و بیشتر حافظے کی مدد سے سینہ بہ سینہ منتقل ہوتا رہا۔ حتیٰ کہ محدثین نے انھیں جوامع کی صورت میں مرتب کیا۔ چنانچہ اس دور میں نقل و حفظِ روایات ہی کو علم کا نام دیا گیا۔

بنو امیہ کے دورِ حکومت میں ان کے درباری علماء مرجیہ نے جبر کی تلقین کی اور سلاطین وقت کے ظلم و ستم کی معذرت خواہی کرتے ہوئے کہا کہ خدا نے خود انھیں تاج و تخت دیا ہے۔ اس لئے ان کی مخالفت کرنا گویا مشیتِ الٰہی کے خلاف آواز اٹھانا ہے اور یہ گناہ ہے۔ اس پر قدریہ نے احتجاج کیا اور کہا کہ ظالم اور سفاک حکام خدا کی طرف سے مامور نہیں ہو سکتے۔ انھیں بجبر و اکراہ تخت و تاج سے محروم کرنا انسان کا اختیاری فعل ہے اور امر بالمعروف ہے۔

---

[1] Enlightenment

مُرجیہ اور قدریہ کے مباحثوں کا ایک نتیجہ یہ ہُوا کہ اہلِ علم کی فکر و تدبر کی صلاحیتیں بیدار ہوگئیں اور وہ مسائل کی تحلیل و توجیہہ میں عقلی استدلال کو بروئے کار لانے لگے۔ محدّثین ان رجحانات کو اچھی نگاہ سے نہیں دیکھتے تھے ان کا خیال تھا کہ مذہبی عقائد میں عقلی استدلال سے کام لینا ناروا ہے۔ اس گروہ کی ترجمانی کرتے ہوئے امام مالک بن انس فرماتے ہیں[۱]:

الکلام فی الدین اکرہ ولایزال اھل بلدنا یکرھونہ وینھون عنہ نحو الکلام فی رای جھم والقدر وما اشبہ ذالک وما احب الکلام الا فی ما تحتہ عمل واما الکلام فی دین اللّٰہ وفی اللّٰہ عزوجل فالسکوت احب الی لانی رأیت اھل بلدنا ینھون عن الکلام فی الدین الا فی ما تحتہ عمل۔

(میں عقائد میں گفتگو کرنا پسند کرتا ہوں اور ہمیشہ ہمارے شہر کے علما اس کو ناپسند کرتے رہے ہیں اور اس سے روکتے رہے ہیں مثلاً جہم کی رائے اور قدر میں گفتگو کرنا۔ میں بحث و مباحثہ ان امور میں ناپسند کرتا ہوں جن کے تحت کوئی عمل نہ ہو۔ لیکن دینی عقائد اور خود خدا کی ذات میں سکوت میرے نزدیک پسندیدہ ہے۔ کیونکہ ہم نے اپنے شہر کے علما کو دیکھا ہے کہ عقائد میں گفتگو کرنے سے روکتے تھے۔ سوائے ان امور کے جن کا عمل سے تعلق ہو۔)

محدّثین کے فکری اجتناب کے باوجود عقلی علوم کی اشاعت کو روکا نہ جا سکا۔ بنواُمیّہ کو عسکری مہمات اور سیاسیات کے علاوہ کسی چیز سے دلچسپی نہ تھی۔ اس لئے علوم و فنون کی پرورش ایرانی موالیوں کے ہاتھوں ہوئی۔ رفتہ رفتہ یہ حالت ہوگئی کہ نقلی علوم کی اجارہ داری بھی موالیوں کو حاصل ہوگئی۔ چنانچہ حدیث، اسماءالرّجال، فقہ، لغت، سیر و سوانح، صرف و نحو کے مشاہیر ائمہ بھی ایرانی نژاد ہی دکھائی دیتے ہیں۔ ابن خلدون کہتا ہے[۲]:

من الغریب الواقع ان حملۃ العلم فی الملۃ الاسلامیۃ اکثرھم

---

[۱] جامع بیان العلم [۲] مقدمۂ تاریخ

التعيم لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية الا في القليل النادر وان كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيخته مع ان الملة عربية وصاحب شريعتها عربي -

(یہ عجیب واقعہ ہے کہ ملتِ اسلامی میں اکثر حاملانِ علم خواہ علوم شرعیہ ہوں خواہ علوم عقلیہ، بجز چند مستثنیات کے عجمی ہیں۔ اگر بعض نسبت کے لحاظ سے عربی ہیں تو بھی زبان اور نشو و نما اور تربیت کے لحاظ سے عجمی ہیں۔ حالانکہ مذہب عربی ہے اور صاحبِ شریعت عربی ہیں)

بنو عباس کی حکومت کے ساتھ ایرانی برسرِ اقتدار آ گئے اور ان کی سرپرستی اور علم دوستی نے علوم و فنون کی ترقی اور اشاعت کے دروازے بھی کھول دیئے۔ مامون الرشید نے جو آلِ برامکہ کا تربیت یافتہ تھا بغداد میں بیت الحکمت قائم کیا، جو ایک اکادمی، کتب خانے اور رصدگاہ پر مشتمل تھا۔ اس میں ایک عیسائی عالم حنین ابن اسحٰق کی نگرانی میں سنسکرت، یونانی، سریانی اور پہلوی زبانوں سے سیکڑوں کتابیں ترجمہ کی گئیں۔ علوم و فنون کی اس ترقی اور معتزلہ کی علمی سرگرمیوں کا ذکر ہم ایک سابق باب "علم کلام کا آغاز و ارتقاء" میں بالتفصیل کر چکے ہیں۔ موضوعِ بحث کی رعایت سے یہاں اتنا لکھ دینا کافی ہوگا کہ ان مترجمین کی کوششوں سے مسلمان عقلی اور تحقیقی علوم منطق، الٰہیات، الجبر والمقابلہ، علم الحیل، ہیئت، اقلیدس، کیمسٹری اور طب سے آشنا ہوئے اور اس کے ساتھ ہی علم کے تصور میں نہ صرف وسعت پیدا ہوئی بلکہ تفکر و تدبر کو ابھرنے کے مواقع بھی مل گئے۔ نقلی علوم کی تحصیل کے لئے محض حافظے کی ضرورت تھی۔ جو شخص جتنی روایات حفظ کر لیتا اتنا ہی بڑا عالم سمجھا جاتا تھا۔ عقلی علوم کی اشاعت کے بعد مسلمان کائنات کے مظاہر میں آزادانہ غور و فکر کرنے لگے۔ دُنیائے اسلام کی بدقسمتی سے یہ تحریک زیادہ عرصے تک نہ پنپ سکی۔ اشعری اور حنبلی فقہا کے اُکسانے پر بغداد میں متوکل اور اس کے جانشینوں اور ہسپانیہ میں ابو عامر نے اسے کچل کر رکھ دیا۔ فلاسفہ اور معتزلہ پر ستم توڑے گئے اور ان کی گراں مایہ تصانیف کو چُن چُن کر نذرِ آتش کر دیا گیا۔ علمی احتساب کی یہ داستان کسی صورت میں کلیسائے روم کے مذہبی احتساب سے کم المناک نہیں ہے۔

رینان لکھتا ہے:[1]

"۱۱۵۰ء میں خلیفہ المستنجد کے حکم سے ایک قاضی کے کتب خانے میں جس قدر فلسفہ کی کتابیں تھیں خاص کر ابن سینا اور اخوان الصفا کی تصنیفات سب بغداد میں نذرِ آتش کی جاتی ہیں۔ ۱۱۹۲ء میں طبیب عبد السلام پر کفر و الحاد کا الزام لگایا گیا اور اس کا کتب خانہ نذرِ آتش کر دیا گیا۔ ربی یہودا جو میمون کا شاگرد تھا۔ اس منظر کا عینی شاہد ہے۔ اس نے کہا کہ میں نے مولوی کے ہاتھ میں ابن ہاشم کی ایک ہیئت کی کتاب دیکھی۔ ان دائروں کو دکھا کر جن سے ابن ہاشم نے افلاک کے کروں کو نمایاں کیا تھا۔ مولوی نے کہا یہ دیکھو کس قدر رنج کی بات ہے کس قدر آفت ہے۔ کتنی بڑی مصیبت ہے اور کتاب کو پھاڑ کر آگ میں پھینک دیا۔۔۔ فخر الدین ابن الخطیب رازی پر بغداد میں مصائب ٹوٹ پڑے۔ وہ محققانہ فلسفے کا پیرو تھا۔ اس نے ارسطو اور ابن سینا پر شرحیں لکھی تھیں۔ اس کے انتقال کے بعد لوگوں نے اس کے مکان میں ایسے اشعار پائے جن میں قدمِ عالم اور حدوثِ روحِ انسانی کے مضامین درج تھے۔ عوام الناس کو معلوم ہوا تو قبر کھود کر اس کی خاک اُڑا دی۔ مقری کہتا ہے کہ ابن حبیب اشبیلوی کو اس لئے سزائے موت دی گئی کہ وہ فلسفہ پڑھا کرتا تھا۔ حاجب المنصور نے جو حکم کے بیٹے ہشام کے زمانے میں برسرِ اقتدار آیا۔ حکم کے کتب خانے سے وہ تمام کتب چھانٹ کر نذرِ آتش کر دیں۔ جن کا تعلق علوم و فنون اور فلسفہ سے تھا۔ منصور کے زمانے کے بعد سے سوائے اس کے کہ تھوڑی سی تھوڑی مدت کے لئے وہ بھی بعض بعض اوقات فلسفہ کو آزادی نصیب ہوئی ہمیشہ علانیہ اس کی مخالفت ہوتی رہی۔ جو لوگ اس طرف رجوع ہوتے تھے ان کی نسبت مفتیانِ مذہب بے دینی کے فتوے لگایا کرتے تھے۔ اور جو لوگ حکمت و فلسفہ سے بہرہ وافی رکھتے تھے وہ اپنے علوم کو اپنے قریبی دوستوں سے

---

[1] ابن رشد و فلسفہ ابن رشد ترجمہ معشوق علی خاں۔

پوشیدہ رکھتے تھے کہ وہ کافر اور مرتد مشہور نہ کردیئے جائیں۔"

جب فلسفہ کے جرم کی پاداش میں ابن رشد پر بے دینی کا الزام لگا کر اسے جلاوطن کر دیا گیا تو ابوالحسن ابن جبیر نے اس کی ہجو میں کہا :

نفذ القضاء باخذ کل ممّوہ　　متفلسف فی دینہ متزندق

بالمنطق اشتغلوا فقیل حقیقۃ　　ان البلا موکل بالمنطق

(تقدیر نے ان مکذبینِ مذہب کو جو فلسفہ کو مذہب سے ملاتے رہے ہیں اور الحاد کی تعلیم دیتے ہیں نیچے گرا دیا۔ وہ منطق میں مشغول ہوتے اور یہ بات سچ ہوگئی کہ منطق ہی تمام مصیبتوں کی جڑ ہے)

شبلی نعمانی فرماتے ہیں[1] :

" غزالی نے مذہب اشعری کی تائید و نصرت میں بہت سی کتابیں لکھیں اور معتزلہ کی تکفیر و تفسیق کی۔ چونکہ اس وقت عباسیوں کی سلطنت برائے نام رہ گئی تھی اور سلجوقیہ وغیرہ کی وجہ سے مذہبی آزادی بالکل باقی نہ رہی تھی۔ اشعری مذہب کے رواج کے ساتھ اعتزال کے جبراً مٹانے کی کوشش کی گئی۔ معتزلیوں پر بڑا ظلم کیا جاتا تھا اور ان کو اپنے خیالات کے اظہار کی جرأت نہیں ہو سکتی تھی۔ محمد بن احمد جو بہت بڑے معتزلی عالم گزرے ہیں اور ۴۷۸ھ میں انتقال کیا، پچاس برس تک گھر سے باہر نہیں نکل سکے۔ علامہ زمخشری جن کی تفسیر کشاف گھر گھر پھیلی ہوئی ہے، چونکہ معتزلی تھے، اپنے ملک میں چین سے رہنے نہیں پاتے تھے۔ مجبوراً مکہ چلے گئے۔

علامہ مقری نفح الطیب میں لکھتے ہیں :

" جب یہ کہا جاتا تھا کہ فلاں شخص فلسفہ پڑھتا ہے تو عوام اس کو زندیق کہنے لگتے تھے اور اگر اس نے کسی شبہ میں لغزش کھائی تو قبل اس کے بادشاہ کو اس کی خبر پہنچے اس کو پتھر مارتے تھے یا آگ میں جلا دیتے تھے۔۔"

---

[1] مقالات ،

فلاسفۂ اسلام بالخصوص ابن رشد کی تصانیف کو نظر انداز کر دینے سے دنیائے اسلام کو ناقابلِ تلافی نقصان پہنچا۔ اور اس کے نظریات نے جو فکری ہیجان پیدا کیا تھا وہ مشرق کی بجائے مغربی ممالک میں منتقل ہو گیا۔ مغرب میں احیاء العلوم کی جو تحریک تیرھویں اور چودھویں صدی میں برپا ہوئی اس کے محرکات میں ابن رشد کے افکار کو خاصی اہمیت دی جاتی ہے۔ پیرس اور پیڈوا کی دانش گاہوں نے ابن رشدیوں کے نظریات کی اشاعت میں بڑھ چڑھ کر حصّہ لیا۔ پیڈوا میں اباآلو، ابن رشدیت کا سب سے بڑا ترجمان تھا۔ اس کے ساتھ ایک اور ممتاز "ابن رشدی" کریمونی چالیس برس تک وہاں "ابن رشد" پر درس دیتا رہا۔ ابن رشدیوں کے خلاف جن مذہبی پیشواؤں نے صف آرائی کی ان میں البرٹ اعظم اور ولی طامس اکوئنس تھے جو کلیسائے روم کے ستون سمجھے جاتے ہیں۔ ریمانڈلل بھی ان کا ہم نوا تھا۔ ولی طامس اکوئنس نے ابن رشد کے خلاف ابن سینا سے استدلال کیا ہے۔ ۱۳ویں صدی سے لے کر ۱۷ویں صدی عیسوی تک فریقین میں ردّ و قدح کا بازار گرم رہا۔ مشہور اطالوی ادیب پٹرارکا ابن رشد کا سرگرم مخالف تھا۔ ایک دفعہ پٹرارکا نے ایک ابن رشدی کے سامنے ولی پال کا ایک مقولہ پیش کیا۔ اس شخص نے نفرت سے سر اٹھا کر کہا۔ [1]

"اس قسم کے عالموں کا ذکر بس اپنے تک رہنے دیجئے میرا استاد تو دوسرا ہے۔ اچھا ہے تم بدھو بنے رہو۔ مجھے ان کتابوں میں سے کسی ایک پر بھی ایمان نہیں۔ تمھارا پال اور تمھارا آگسٹائن بالکل گپی اور بکواسی تھے۔ کاش تم ابن رشد کو پڑھتے تو معلوم ہوتا کہ ان بدمعاش لفنگوں سے وہ کس قدر اعلیٰ اور افضل تھا۔ ۔ ۔ ایک دفعہ ابن رشدیوں نے بحث و مناظرہ سے پٹرارکا کو اپنا ہم خیال بنانا چاہا۔ لیکن وہ اپنے عقائد پر ڈٹا رہا۔ آخر ان میں سے ایک نے کہا "تم اچھے آدمی ہو لیکن جاہل ہو۔"

پیرس کے ابن رشدیوں کے جس عقیدے پر سب سے زیادہ ہنگامہ آرائی ہوئی وہ یہ تھا کہ حقائق دو قسم کے ہیں۔ ایک مذہبی اور دوسرے فلسفیانہ اور علمی۔ ان دونوں میں تمیز و تفریق

---

[1] ابن رشد و فلسفۂ ابن رشد — رینان۔

کرنا ضروری ہے۔ اطالیہ کے ابن رشدی صدیوں تک بڑے زور شور سے اس عقیدے کی تبلیغ کرتے رہے۔ اس عقیدے کی اشاعت کا نتیجہ یہ ہوا کہ سائنس اور فلسفہ علم کلام کی غلامی سے آزاد ہو گئے۔ ازمنۂ وسطیٰ کے مذہبی پیشوا تمام علمی اور فلسفیانہ حقائق کو اپنے مخصوص مذہبی عقائد پر جانچتے تھے اور اگر دونوں میں تعارض واقع ہوتا تو علمی حقائق کو قبول کرنے سے انکار کر دیتے تھے۔ چنانچہ گلیلیو کا یہ واقعہ مشہور ہے کہ اس نے ایک دن پادریوں کو بلایا اور کہا آؤ میں دوربین میں سے تمہیں مشتری کے چاند دکھاؤں۔ پادریوں نے انکار کیا اور کہا ہمارے عقائد کی رُو سے یہ بات ناممکن ہے۔ اس لئے دوربین میں سے دیکھنا فضول ہے۔ علم کلام کے اس تصرف نے سائنس اور فلسفے کا گلا گھونٹ کر رکھ دیا تھا۔ ابن رشد کے حقائق دوگونہ کے اس نظریے کی ترویج سے علمی اور فلسفیانہ حقائق کا اپنا اپنا مستقل بالذات وجود تسلیم کر لیا گیا۔ جس سے سائنس اور فلسفۂ علم کے مستقل شعبے سمجھے جانے لگے۔ یورپ کی ذہنی اور علمی دنیا میں یہ ایک بہت بڑا انقلاب تھا۔ جس نے کلیسائے روم کے اس تسلط کو جس کے باعث اہلِ مغرب کا ذہن صدیوں سے ماؤف و معطّل ہو چکا تھا ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا اور مغرب ازمنۂ وسطیٰ کی تاریکیوں سے نکل کر دورِ جدید میں داخل ہوا۔ مشرق کی حالت اس کے برعکس تھی۔ مسلمان بدستور تقلید اور جمود کی دلدل میں پڑے ہاتھ پاؤں مار رہے تھے۔ سلاطینِ وقت آزادیٔ فکر و نظر کو اپنے حق میں مضر سمجھتے تھے۔ انھوں نے اشعری فقہا کو اپنے درباروں میں اعلیٰ عہدے تفویض کئے اور عقلی علوم کا استیصال کر دیا۔ فلسفے کے خاتمے کے ساتھ نظری سائنس کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ کیونکہ فلسفہ اور نظری سائنس کا شروع ہی سے چولی دامن کا ساتھ ہے۔ جس ملک میں فلسفیانہ غور و فکر کی آزادی نہیں ہوتی اس میں سائنس بھی سرسبز نہیں ہو سکتی۔ غزالی جیسے اہل علم جو فلسفے کے مطالعے کی تاب نہ لاسکتے تھے تصوف کی طرف رجوع ہوئے اور فلسفے کے سب سے بڑے دشمن بن گئے۔ نتیجۃً غور و تدبر کی بجائے ذکر و شغل اور اشراق و کشف بروئے کار آگئے۔ ابتداً میں تصوف سے اصلاحِ اخلاق مُراد لی جاتی تھی اور یہ تحریک بنیادی طور پر فقہا کی دُنیا طلبی اور

دکان آرائی کے خلاف ایک ردِ عمل کے بطور ظاہر ہوئی تھی اور دورِ اوّل کے صوفیاء خلوصِ نیت اور حسنِ اخلاق کی تلقین کرتے تھے۔ شیخ ابو الحسن کا قول ہے: "لیس التصوف رسوماً ولا علوماً ولکنہ اخلاق" (تصوّف رسوم و علوم کا نام نہیں ہے بلکہ اخلاق کا نام ہے)۔ شیخ الاسلام ذکریا انصاری کا ارشاد ہے: "التصوف ھو علم تعریف بہ احوال تزکیۃ النفوس وتصفیۃ الاخلاق" (تصوّف وہ علم ہے جس سے تزکیۂ نفس اور تصفیۂ اخلاق ہوتا ہے) لیکن مرورِ زمانہ سے تصوّف میں نو اشراقی نظریاتِ فیضان و جذب اور حلول و تناسخ نے بار پایا اور رفتہ رفتہ اس کا رشتہ کردار و عمل سے منقطع ہو گیا۔

صدیاں گزرتی چلی گئیں۔ خروجِ تاتار نے عربوں کی بساطِ سطوت الٹ دی تھی۔ غارتِ بغداد کے بعد بعض ترک قبائل نے اسلام قبول کر لیا اور جگہ جگہ اپنی راجدھانیاں قائم کیں۔ خلافت جو برائے نام رہ گئی تھی عثمانی ترکوں میں منتقل ہو گئی۔ ایرانی اور تورانی ترک اور افغان آپس کی نا نہ جنگیوں میں الجھ کر رہ گئے تھے۔ نیز وہ عربوں کی فراخ حوصلگی سے محروم تھے ان کے درباروں پر علماءِ سُو اور فقہائے کم سواد کا تصرف ہو گیا جن کا مقصدِ واحد یہ تھا کہ شاہانِ وقت کی کاسہ لیسی کر کے مطلب براری کرتے رہیں۔ تجسس و اجتہاد کا دروازہ مدت ہوئی بند ہو چکا تھا۔ فقہاء کے مذاہب سے سرِ مُو تجاوز کرنا گویا کفر و فسق کے فتووں کو دعوت دینا تھا۔ ان حالات میں عقلی علوم کا چرچا بعید از قیاس تھا۔ اہلِ علم کا ذہن و دماغ تقلید کی بندشوں میں جکڑا ہوا تھا۔ اور عو پر جمود کا عالم طاری تھا۔ جوں جوں زمانہ گزرتا گیا فکر و تدبر کے امکانات ختم ہوتے گئے۔ امام غزالی نے کسی زمانے میں ابن سینا اور اخوان الصفا کی تکفیر کی تھی بعد میں ابن تیمیہ اور ابن قیم جیسے فقہاء نے خود امام غزالی کو کافر قرار دیا کہ انھوں نے مسائل شرعیہ کے اثبات میں عقلی استدلال کیا تھا۔ خرد دشمنی کا یہ سلبی رجحان مکاتب و مدارس کے دوش بدوش صوفیہ کی خانقاہوں اور زاویوں میں بھی پروان چڑھتا رہا۔ خرد دشمنی اور تصوّف شروع سے لازم و ملزوم رہے ہیں۔ صوفیاء اس عقیدے کی تبلیغ بڑے شد و مد سے کرتے رہے ہیں کہ صرف مکاشفہ ہی سے حقیقت کا ادراک

ممکن ہے یہ بات عقل و خرد کے بس کی نہیں ہے۔ متکلمین نے عقل کو علم کلام کی کنیز بنا دیا تھا۔ صوفیہ نے اسے کشف و اشراق کی غلامی میں دے دیا۔ مشرقی ممالک میں یہ صورت حالات ۱۹ ویں صدی کے اوائل تک قائم رہی اور بعض ممالک میں آج بھی قائم ہے۔ اس دوران میں اہلِ مغرب احیاء العلوم، اصلاحِ کلیسا، خرد افروزی اور صنعتی انقلاب سے گزر رہے تھے۔ اور فلسفہ و سائنس کی دنیا میں محیر العقول انکشافات کر رہے تھے۔ ایران میں ملا ہادی سبزواری اور ملا صدرا اور ہندوستان میں فتح اللہ شیرازی اور ابوالفضل نے ابن سینا کے افکار کا احیاء کیا مگر ان نظریات پر صدیاں گزر چکی تھیں اور ان کی شگفتگی ختم ہو چکی تھی۔ جدید علوم سے متاثر ہو کر نجد، مصر، ایران اور مغربِ اقصیٰ میں مذہبی اصلاحی تحریکوں نے سر اٹھایا۔ اور ان کے کچھ سیاسی اور معاشرتی نتائج بھی برآمد ہوئے۔ لیکن دنیائے علم کا جمود باقی و برقرار رہا۔ ہمارے متکلمین یہ چاہتے تھے۔ اور چاہتے ہیں کہ جدید سائنس اور فلسفہ کو اخذ کئے بغیر اہلِ مغرب کی مسابقت کا دم بھرا جائے۔ لیکن یہ کوشش بار بار ناکام ثابت ہو چکی ہیں۔ کیونکہ آزادیٔ فکر و نظر کے بغیر مسلمانوں میں وہ بے پناہ جوش اور ولولہ پیدا نہیں ہو سکتا جس نے برونو، گلیلیو، کوپلنس، ڈیکارٹ وغیرہ کو جنم دیا تھا۔ سائنس کے انکشافات اور فلسفۂ جدید کے اجتہادات کو ذہنی طور پر قبول کرنے کی بجائے ہمارے متکلمین نے دوبارہ قدما متکلمین کی کتابوں کی طرف رجوع کیا۔ اور امام غزالی، ابنِ تیمیہ، مولانا روم وغیرہ کی تالیفات میں جدید مسائل اور عقدوں کے حل تلاش کرنے لگے۔ اس طرح مسلمانوں میں احیاء العلوم کی تحریک بھی علم کلام اور نو اشراقی تصوف کے احیاء میں محصور ہو کر رہ گئی اور ابن رشد اور ابن خلدون جیسے روشن خیال مفکرین کو یکسر نظر انداز کر دیا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آج بھی جدید ترین علمی، اقتصادی اور عمرانی عقدوں کے سلجھانے کے لئے امام غزالی کی احیاء علوم الدین اور مثنوی روم کا دامن تھاما جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اپنے اپنے زمانے کے لحاظ سے یہ کتابیں بلند پایہ تھیں اور اس لحاظ سے آج بھی قابلِ قدر ہیں کہ ان میں معاصر علوم کو سلیقے سے مرتب کیا گیا تھا۔ لیکن ان کی تالیف پر طویل زمانے گزر چکے ہیں گزشتہ آٹھ صدیوں میں، علمی دنیا میں انقلاب پرور انکشافات کئے جا چکے ہیں۔ اور ماحول کی تبدیلیوں کے ساتھ

ساتھ نئی نئی معاشرتی، اقتصادی اور سیاسی قدریں نمود پذیر ہو چکی ہیں جن کی ترجمانی معاصر احوال کے جاندار تقاضوں کی روشنی ہی میں ممکن ہے۔ اس دور کے عقدوں کو سلجھانے کے لئے ان قدیم تصانیف سے رجوع لانا گویا ایک ممی کا خون کسی زندہ شخص کے جسم میں داخل کرنا ہے۔ اس موقع پر نامناسب نہ ہوگا کہ ان دونوں کتابوں کی افادیت کا جائزہ لیا جائے پہلے ہم احیاء العلوم کو لیں گے۔

## احیاءِ علوم الدین،

امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی طوس کے قریب ایک گاؤں غزالہ میں پیدا ہوئے ابتدائی تعلیم ابو حامد اسفرائنی اور ابو محمد جوینی سے حاصل کی اور امام شافعی کے اصول پر عبور حاصل کیا پھر نیشاپور میں امام الحرمین ابو المعالی کے پاس آئے اور ان سے فیض حاصل کیا۔ ۴۸۴ھ میں مدرسہ نظامیہ میں مدرس ہو گئے۔ لیکن چار برس کے بعد درس و تدریس کا سلسلہ منقطع کر کے دنیا سے کنارہ کش ہو گئے۔ اس کے بعد کئی سال تک بڑے بڑے صبر آزما چلّے کاٹتے رہے اور ایک مدت خلوت نشینی میں گزاری۔ انھی ریاضتوں کے دوران وہ کبھی جامع دمشق کے میناروں پر چڑھ جاتے کبھی صخرہ کے حجرے میں ذکر و شغل کرتے اور کبھی حضرت آدم کی تربت پر مراقبہ کرتے رہتے۔ دس برس کے ان کٹھن مجاہدات کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ ادراکِ حقیقت کے لئے مراقبہ و مکاشفہ ضروری ہے عقلی استدلال سے حقیقت کو پایا نہیں جا سکتا۔ اوائل عمر میں فلسفہ پڑھا تھا اب تائب ہو گئے۔ اور فلاسفہ کی تردید و تکفیر کرنے لگے۔ فلسفے سے ان کی دل برداشتگی کا سبب یہ تھا کہ اس سے شکوک و شبہات پیدا ہوتے ہیں۔ ان شکوک کا سامنا حقیقت پسندانہ طریقے سے کرنے کی بجائے انھوں نے کشف و شہود کی دنیا میں پناہ لی اور باطنیت کی حمایت کرنے لگے۔ فلسفے کی رد میں دو کتابیں خاص اہتمام سے لکھیں مقاصد الفلاسفہ اور تہافتہ الفلاسفہ : موخرالذکر کے متعلق مولانا شبلی نعمانی فرماتے ہیں[1] :

"اس تمہید کے بعد فلسفے کے بیس مسائل کو لیا ہے اور ان کا ابطال کیا ہے لیکن افسوس کہ امام صاحب کی یہ محنت سود مند نہیں ہوئی کیونکہ جن مسائل کو خلافِ اسلام

---

[1] الغزالی : شبلی

سمجھا ان میں سے سترہ کی نسبت جو اُنھوں نے خود فاتحۂ کتاب میں تصریح کی ہے ان کی بنا پر کسی کی تکفیر نہیں کی جاسکتی۔ تین مسئلے جن کو قطعی کفر قرار دیا ہے وہ بھی مختلف فیہ ہیں۔ غرض علم کلام میں تو یہ کتاب چنداں وقعت نہیں رکھتی۔"

مغرب میں ابن رشد نے تہافۃ الفلاسفہ کے رد میں تہافۃ التہافہ لکھی اور ابن باجہ نے غزالی کے خلاف یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ علوم نظریہ ادراکِ حقیقت کے لئے کافی ہیں۔ علوم کشفیہ کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکن مشرق میں غزالی کی تصانیف بالخصوص احیاء کو بڑا رواج و قبول ہوا اور غزالی حجۃ الاسلام کہلانے لگے۔

یہ غزالی کی اولیات میں سے ہے کہ اُنھوں نے یونانی منطق سے کام بھی لیا اور اُس کی تردید بھی کی۔ ابن تیمیہ نے "الرد علی المنطق" میں لکھا ہے کہ: واول من خلط منطقھم با اصول المسلمین ابوحامد غزالی: (پہلا شخص جس نے منطق کو مسلمانوں کے اصول میں مخلوط کردیا وہ ابوحامد غزالی ہیں) اس کے علاوہ اُنھوں نے کشف و شہود کے متصوفانہ مسائل کو جزوِ اسلام بنانے کی کوشش کی اور ضعیف حدیثوں سے استناد کیا۔ ابو ولید طرطوشی نے غزالی کے متعلق لکھا ہے کہ غزالی کے فلسفے کے بہت سے مسائل بو علی سینا کے خیالات پر مبنی ہیں۔ محدث ابن جوزی نے احیاء العلوم کی غلطیوں میں ایک مستقل کتاب لکھی: اعلام الاحیا باغلاط الاحیاء[1]

غزالی کے افکار پر نو اشراقی صوفیاء کے گہرے اثرات ثبت ہوئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اُنھوں نے اشراقیین کی طرح عقل و خرد کے مستقل مقام کو تسلیم کرنے سے انکار کیا اور نو اشراقیوں کی طرح عقل کو دل ہی کی ایک قوت خیال کرنے لگے اور اسے صفتِ قلبی کا نام دیا۔ احیاء العلوم میں فرماتے ہیں:[2]

"دل ایک قوت ہے جس کو نورِ الٰہی کہتے ہیں۔ جس کے باب میں خدائے تعالیٰ فرماتا ہے

---

[1] الغزالی۔ شبلی نعمانی۔ [2] مذاق العارفین ترجمہ احیاءِ علوم الدین امام غزالی۔ از مولوی محمد احسن نانوتوی۔

افمن شرح صدرہ للاسلام فھو علی نورٍ من ربہ" اور اس کو عقل اور بصیرتِ باطنی اور نورِ ایمان اور نورِ یقین بھی کہتے ہیں۔ اور اس کے ناموں میں مشغول ہونے سے کچھ غرض نہیں کہ ہر ایک کی جدا جدا اصطلاح ہے اور کم عقل یہ گمان کرتے ہیں کہ الفاظ کے اختلاف سے معنی میں اختلاف ہے اس لئے کہ وہ لوگ الفاظ ہی سے معنی نکالنے کے پابند ہیں۔ حالانکہ یہ بات امرِ واجبی کے برعکس ہے۔ بہر حال دل میں ایک ایسی صفت ہے جس سے کہ اس کو تمام بدن سے تمیز ہے۔ اسی صفت سے دل ان باتوں کو دریافت کرتا ہے جو نہ متخیل ہیں نہ محسوس مثلاً عالم کا پیدا ہونا یا اس کا محتاج ہونا ایک خالقِ مدبر و حکیم و قدیم کی طرف جو صفاتِ الٰہیہ کے ساتھ موصوف ہو اور ہم اس صفتِ قلبی کا نام عقل رکھتے ہیں"

اس طرح عقل کو وارداتِ باطنی میں ضم کر دیا ہے۔ یہ نفسیات اخوان الصفاء اور دوسرے باطنیہ سے مستعار ہے، جو عقل کو ایک باطنی حاسہ ہی سمجھتے ۔۔ اور قلب اور عقل یا احساس اور فکر میں میں کسی قسم کا فرق روا نہیں رکھتے تھے۔ احیاء العلوم کی تیسری جلد میں غزالی نے اپنے اس نظریے کو زیادہ وضاحت سے بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ قلب، نفس، عقل اور روح کے دو دو معنی ہیں۔ ایک اصطلاحی اور دوسرا نفس الامری۔ یعنی قلب کا ایک معنیٰ تو وہی معروف پارۂ گوشت ہے جو سینے میں دھڑکتا ہے اور دوسرا معنیٰ اس کا ہے لطیفۂ روحانی و ربانی جو مدرکِ عالم اور مخاطب ہے۔ قلب کے ساتھ یہ لطیفۂ ربانی نفس اور عقل اور روح میں بھی مشترک ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

"ان چاروں الفاظ قلب، نفس، عقل اور روح کے مدلول جدا جدا موجود ہیں۔ یعنی قلبِ جسمانی اور روحِ جسمانی اور نفسِ شہوانی اور علوم اور پانچویں معنی یعنی لطیفۂ مدرکۂ انسانی، وہ ان چاروں لفظوں میں مشترک ہے۔ الفاظ اس صورت میں چار ہوئے اور معنی پانچ اور ہر لفظ کے دو دو معنی ہوئے اور چونکہ اکثر علماء پر ان الفاظ کا اختلاف اور اشتراک مشتبہ ہوگیا ہے اسی بحث سے وہ خواطر میں لکھتے ہیں کہ یہ خاطرِ قلب ہے

اور یہ خاطرِ نفس اور یہ خاطرِ روح ہے۔ مگر ناظر کو ان چیزوں میں کچھ معانی کا اختلاف معلوم نہیں ہوتا۔ اسی قباحت کو دور کرنے کے لئے ہم نے اِن الفاظ کی شرح اوّل کردی ۔"

عقل اور روح کے واحدالاصل ہونے کا یہ نظریہ بداہتہً فلاطینوس کے تجلی اور اشراق کے نظریے سے ماخوذ ہے۔ اس کے مکتبِ فکر و اشراقیت کا اساسی خیال یہ ہے کہ ذاتِ بحت (صوفیہ نے اسے ذاتِ باری قرار دیا تھا) سے سب سے پہلے عقل کا اشراق ہوا۔ عقل سے روح کا روح سے نفوس کا۔ اور سب سے آخر میں تاریکی رہ گئی جو مادہ بن گئی۔ فلاطینوس کہتا ہے کہ نفسِ انسانی جو ذاتِ باری سے بتدریج متفرّع ہوا ہے مکاشفہ و مجاہدہ کی برکت سے دوبارہ اپنے مبدءِ حقیقی میں جذب ہونے کے قابل ہو جاتا ہے۔ اور یہی تمام انسانی کوششوں کا مقصود و منتہا ہونا چاہیئے۔ اس نظریے میں عقل، نفس اور روح ایک دوسرے سے جُدا نہیں ہیں بلکہ ان کی اصل ایک ہے اور وہ ذاتِ بحت ہے۔ مسلمان نو اشراقیوں نے اشراقِ مُسلسل کے اس خیال کو متعدد مختلف صورتوں میں پیش کیا ہے۔ ان میں اخوان الصّفا اور ابن سینا قابلِ ذکر ہیں۔ غزالی کی نفسیات اور الٰہیات انہی حکماء سے ماخوذ ہے۔ اِس نظریے میں عقل کا جو لفظ بار بار آتا ہے۔ وہ قوتِ مفکرہ مدبرہ کے مفہوم میں نہیں آتا۔ جو مشاہدہ اشیاء سے منطقی نتائج کا استخراج کرتی ہے بلکہ ایک کیفیتِ باطنی یا صفتِ قلبی کے معنوں میں آتا ہے۔ ایک مقام پر صوفیہ اور علماء کے نقطۂ نظر کا فرق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

> " اہلِ تصوّف علومِ الٰہی کی طرف راغب ہوتے ہیں، علومِ تعلیمی کی طرف مائل نہیں ہوتے اور یہی وجہ ہے کہ کتابیں مصنفین کی نہیں پڑھتے اور اقوال و ادلہ سے بحث نہیں کرتے بلکہ یہ فرماتے ہیں کہ اوّل خوب مجاہدہ کرنا چاہیئے اور صفاتِ ضمیمہ اور تمام علائق کو قطع کر کے بہمہ تن و تمام ہمت خدا تعالیٰ کی طرف متوجّہ ہونا چاہیئے اور جب یہ بات حاصل ہو جائے گی تو خدا تعالیٰ خود متکفّل اور متولی اپنے بندے کے قلب

کا ہو جائے گا اور جب وہ متولی ہوگا۔ تو اس پر سایۂ رحمت ہوگا اور قلب میں نور چمکنے لگے گا۔ اور سینہ کھل جائے گا اور بھیدِ ملکوت اس پر ظاہر ہوگا۔ اور قلب کے سامنے سے حجاب دور ہو جائے گا اور امورِ الٰہیہ کے حقائق اس میں روشن ہوں گے۔ پس اس تقریر کے بموجب بندے کا کام صرف اتنا ہے کہ محض تصفیہ کرے۔ اور اپنی ہمت کو ارادۂ صادق کے ساتھ متوجہ کرے اور رحمتِ الٰہی کا ہمیشہ منتظر اور پیاسا رہے۔ پس انبیاء و اولیاء کے اوپر جو امر منکشف ہو جاتا ہے اور دلوں میں نور پھیل جاتا ہے کچھ تعلیم اور نوشت و خواند سے نہیں ہوتا بلکہ زہد کرنے اور علائق سے منقطع ہونے اور اشغالِ دُنیوی سے فارغ البال ہونے اور بہ تمام ہمت متوجہ الی اللہ ہونے سے ہوتا ہے کیونکہ جو اللہ کا ہو رہتا ہے اللہ اس کا ہو جاتا ہے۔ اور اہلِ تصوف کا یہ بھی مقولہ ہے کہ اسباب میں اول علائق دنیا کو بہ تمامہا منقطع کر ڈالے اور دل کو ان سے فارغ کر کے اور ہمت کو اہل اور مال اور اولاد اور وطن اور علم اور ولایت اور جاہ سے اٹھا لے۔ اور دل کو ایسی حالت میں کر لے کہ اس کے سامنے چیزوں کا ہونا نہ ہونا برابر ہو جائے پھر اپنے آپ ایک گوشے میں ہو بیٹھے اور ضروریاتِ فرائض و وظائف پر اکتفا کر کے بجمیع ہمت ماسوی اللہ سے فارغ البال ہو جائے۔"

اس کے بعد غزالی علماء و حکماء کا مسلک بیان کرتے ہیں کہ وہ حصولِ علم پر زور دیتے ہیں اور ۔ ۔ ۔ ۔

"یہ طریق نہایت مشکل ہے اور اس کا نتیجہ دیر سے حاصل ہوتا ہے اور ان شروط کا جمع ہونا بھی بہت بعید ہے کیونکہ علائق کا اس درجہ تک کھو دینا گویا غیر ممکن ہے۔ اور اگر ہو بھی جائے تو اس کا باقی رہنا اس سے بھی زیادہ مشکل ہے کیونکہ وسواس اور اندیشہ سے قلب کو تشویش ہو جاتی ہے۔"

آخر میں غزالی اپنا فیصلہ اہلِ باطن کے حق میں صادر کرتے ہیں اور اس پر ایک مستقل باب لکھتے ہیں۔ جس کا عنوان ہے "دسواں بیان دلائل شرعی کا اس بات پر کہ اہلِ تصوّف جو تحصیل معرفت علم سے معتاد طور سے نہیں کرتے ان کا یہ طریق درست ہے۔" یہ بات خیال انگیز ہے کہ غزالی تحقیقی اور عقلی علوم کی تحصیل کو نہایت کٹھن اور اس طریقے کو خطرناک بتاتے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ اس سے شکوک و شبہات پیدا ہوتے ہیں۔ ذکر و شغل اور مکاشفہ کا راستہ آسان ہے کہ اس میں سراسر یقین ہے اور سالک کو کہیں بھی شبہات سے دوچار ہونا نہیں پڑتا۔ غزالی بھی اقبال کی طرح علماء کے اُس زُمرے سے تعلق رکھتے ہیں جو فلسفے کی تحصیل کر کے عقلی اور منطقی نتائج کا سامنا نہ کر سکا اور تصوّف کے دامن میں پناہ لینے پر مجبور ہو گیا۔ غزالی کی یہ خرد دشمنی اور رہبانیت نو اشراقی الٰہیات کا لازمی نتیجہ تھی۔ وہ اہلِ سلوک کو ترکِ دنیا کی دعوت دیتے ہیں۔ گیارہویں باب میں مُرید ہونے کی شرطیں بیان کی ہیں اور مقدماتِ مجاہدہ اور راہِ ریاضت کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

"مُرشد کو چاہیے کہ اپنے مُرید کو ایسی پناہ کی جگہ اور قلعہ میں بٹھا دے کہ رہزنوں سے محفوظ رہے۔ اور یہ قلعہ چار چیزیں ہیں۔ خلوت اور سکوت اور بیداری اور بھوک۔ کیونکہ مقصود مُرید کا یہ ہے کہ قلب کی اصلاح ہو جاوے تا کہ اس سے پروردگار کا مشاہدہ کرے اس کے قُرب کی لیاقت بہم پہنچاوے اور یہ بات ان چاروں چیزوں سے حاصل ہو۔ بھوک سے دل کا خون کم ہوتا ہے اور سفید ہو جاتا ہے اور سفیدی میں اس کا نور ہے۔ نیز چربی دل کی بھوک سے دور ہو جاتی ہے۔ اور یہ باعث اس کی نرمی کا ہے۔ جو کلید مکاشفہ ہے۔ جس طرح سختی دل باعثِ حجاب ہے اور جب خونِ دل کم ہو جاتا ہے تو دشمن کی راہ تنگ ہو جاتی ہے اس لئے کہ اس کی گزرگاہ رگیں ہیں جن میں شہوات بھرے ہیں۔"

ہندو یوگیوں اور عیسائی راہبوں کی طرح غزالی بھی اس نفسیاتی نکتے سے ناواقف تھے کہ جذبات و خواہشات کو کچل دینے سے اخلاق نہیں سنورتے بلکہ اُلٹے بگڑ جاتے ہیں کیونکہ شہوات

پر صرف ان کی جائز تسکین اور تشفی کا سامان بہم پہنچا کر ہی قابو پایا جا سکتا ہے۔

فرانسیسی ناول نویس اناطول فرانس نے "تائیس" میں اور گستاو فلابیر نے "ولی انتونی کی ترغیبات" میں بڑے استادانہ طریقے سے دکھایا ہے کہ خواہشات کو دبا دیا جائے تو وہ موقع پاکر طوفان پرور تندی سے ابھر آتی ہیں اور زاہدانِ مرتاض کے خلل ذہن کا باعث ہوتی ہیں۔ عورت ان کے اعصاب پر اس طرح سوار ہو جاتی ہے کہ بیداری اور خواب میں اسی کا تصور جمائے بیٹھے رہتے ہیں۔

تحقیقی علوم سے غزالی کی بیزاری کا یہ عالم ہے کہ طبیعیات کو چنداں اہم نہیں سمجھتے۔ فرماتے ہیں :

> " چوتھا حصہ طبیعیات ہے کہ بعض تو شریعت اور دینِ حق کے مخالف ہیں وہ سرے سے علم نہیں کہ اقسامِ علوم میں بیان کئے جاویں۔ بلکہ جہل ہیں اور بعض میں اجسام کی صفات اور خواص اور ان کا تغیر و تبدل اور ایک دوسرے سے بدل جانا مذکور ہوتا ہے۔ اس کا حال طب کے مشابہ ہے فرق صرف یہ ہے کہ طبیب کی نظر خاص بدنِ انسانی میں باعتبار مرض اور صحت کے ہوتی ہے اور طبیعیات والوں کی نظر سب اجسام میں باعتبارِ حرکت و تغیر کے ہوتی ہے مگر طب کو طبیعیات پر فضیلت ہے یعنی طب کی طرف حاجت ہوتی ہے اور طبیعیات کی طرف حاجت نہیں پڑتی۔" (جلد اوّل)

اسی قسم کے نظریات نے آج کل کے احیائی متکلمین کو تحقیقی علوم کی مخالفت پر کمر بستہ کر دیا ہے۔ طبیعیاتِ جدیدہ کے حیرت انگیز انکشافات کے پیشِ نظر فی زمانہ کون ذی شعور یہ کہے گا کہ طبیعیات کی طرف کچھ حاجت نہیں پڑتی اور یہ محض بے کار علم ہے۔ القصہ غزالی کی تو اشراقی الہیات مرتضیانہ تقشف، ذکر و شغل اور مکاشفہ و مجاہدہ میں غلو اور خرد دشمنی کے باعث ان کے افکار جدید عہد کے علمی تقاضوں کو پورا کرنے اور معاصر عمرانی عقدوں کی تحلیل سے یکسر قاصر ہیں —،

سر سید احمد خان فرماتے ہیں :

> " علم اسرارِ دین میں احیاء العلوم امام حجۃ الاسلام غزالی کی اور حجۃ اللہ البالغہ شاہ ولی اللہ صاحب کی نہایت عمدہ کتابیں ہیں مگر زمانہ حال کے مطابق ان کو بھی کامل نہ سمجھنا چاہیئے۔"

برسبیل تذکرہ شاہ ولی اللہ دہلوی اپنے آپ کو اس دور کے امام اور مامور من اللہ سمجھتے تھے اور فک کل نظام (تمام نظام توڑنے) کی دعوت دیتے تھے۔ ان کی تالیف حجۃ اللہ البالغہ میں بے شک بعض مقامات قابلِ قدر ہیں۔ مثلاً ان کا یہ قول کہ انما الاخلاق بالاحوال لا بالعلوم (انسانی اخلاق معلومات سے پیدا نہیں ہوتے بلکہ ان حالات سے پیدا ہوتے ہیں جن سے گھر کر انسان زندگی بسر کرتے ہیں) انھوں نے طبقاتی انصاف اور اصلاحِ اقتصاد کی طرف بھی توجہ دلائی ہے لیکن الٰہیات میں وہ بھی نو اشراقی ہیں اور جا بجا اشراقیین کی طرح ایسے عالمِ مثال کا ذکر کرتے ہیں جو مادی اور عنصری نہیں اور افلاطون کے عالمِ مثل کی مانند ہے۔ جہاں اشیاء عالمِ مادی میں آنے سے ظاہر ہوتی ہیں۔ اس طرح فلاطینوس کے دوسرے پیرووں کی طرح وہ بھی کشف و اشراق کی بھول بھلیوں میں کھو کر رہ گئے ہیں۔

امام غزالی کی احیاء العلوم نے جدید دور میں عرب اقوام کو خاص طور پر متاثر کیا ہے ابتداً میں مصر کے سلفیہ بھی ان سے گہری عقیدت رکھتے تھے۔ ہمارے عہد کے سب سے بڑے مسلمان متکلم ڈاکٹر سر محمد اقبال مرحوم نے مولانا جلال الدین رومی کو اپنا پیر و مرشد منتخب کیا اور مثنوی کو اپنے لئے مشعلِ راہ بنایا اس لئے مثنوی کے اساسی مطالب کا تجزیہ بھی مناسب معلوم ہوتا ہے:

مولانا جلال الدین رومی ۶۰۴ھ میں بمقام بلخ پیدا ہوئے۔ شاہ خوارزم کے نواسے تھے۔ ان کے والد بہاء الدین محمد نے دوسرے شرفا کی طرح خروجِ تاتار کے بعد مغرب کی طرف ہجرت کی۔ نیشاپور میں خواجہ فرید الدین عطار سے ملاقات ہوئی۔ اس وقت مولانا روم خورد سال بچے تھے۔ مولانا نے علوم رسمیہ کی تحصیل بڑے انہماک سے کی اور ایک مدت تک شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے شاگرد مولانا صدر الدین قونوی کے درس میں شرکت کرتے رہے جہاں انھیں شیخ اکبر کے نظریۂ وحدت الوجود کے دقائق معلوم کرنے کا اتفاق ہوا اور وہ ذہنی طور پر اس نظریے کے قائل ہو گئے۔ فارغ التحصیل ہو کر قونیہ میں درس و تدریس کا آغاز کیا اور جلد ہی مرجع خلائق بن گئے۔ یہاں ان کی ملاقات ایک صاحبِ حال درویش شمس تبریز سے ہوئی جن سے بڑے ذوق و شوق

کی صحبتیں رہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسندِ ارشاد و افتاء کو خیرباد کہہ کر مجاہدے اور مراقبے کرنے لگے۔
ایک دن شمس تبریزؔ پُراسرار طریقے سے غائب ہوگئے۔ مولانا پر کئی دن تک وارفتگی کی کیفیت
رہی۔ جوشِ فراق اور عالمِ وجد و سُکر میں کبھی سرِ بازار رقص کرنے لگتے اور کبھی پہروں حجرے
میں پڑے سر دُھنتے۔ ان کی زندگی کا یہ موڑ غزالی کی زندگی کے اُس دَور سے مماثل ہے جب وہ
درس و تدریس چھوڑ کر سربصحرا نکل کھڑے ہوئے تھے۔ مولانا نے اپنے ایک دوست حسام الدین
کی ترغیب سے مثنوی کا آغاز کیا جو شدہ شدہ ایک طویل نظم کی صورت اختیار کر گئی۔

مولانا روم نے مثنوی میں سنائی، عطار اور محمود شبستری کی طرح وحدت الوجود کے نظریے
کو بڑی شرح و بسط سے بیان کیا ہے۔ وہ شیخ اکبر، اخوان الصفا اور دوسرے اشراقیین سے
بیش از بیش متاثر ہوئے ہیں۔ ان کی الٰہیات بنیادی طور پر نو اشراقی ہے۔ اور انھوں نے
بڑے جوش و خروش سے نو اشراقی نظریہ فصل و جذب یا تنزل و صعود کی ترجمانی کی ہے۔
فلاطینوس کی طرح مولانا کا بھی یہی خیال ہے کہ روحِ انسانی کا اشراق بتدریج ذاتِ باری سے
ہوا ہے اور وہ اپنے مبدءِ حقیقی سے دوبارہ واصل ہونے کے لئے ہر وقت بے قرار رہتی ہے۔
ایک عارف یا سالک کی زندگی کا مقصدِ واحد یہی ہے کہ وہ اپنی روح کو جو اس عالمِ اخشیجی میں آکر
مادی آلائشوں سے ملوث ہوگئی ہے مجاہدہ اور ریاضت سے پاک و صاف کرے تاکہ وہ تمام ارتقائی
منازل طے کرتی ہوئی دوبارہ ذاتِ باری کی طرف صعود کر جائے۔ فلاطینوس اور شیخ اکبر ابن عربی
کی طرح مولانا بھی عقلِ کُل، عالمِ صغیر و کبیر، فنا فی اللہ، نفیِ خودی، ترکِ علائق اور عالمِ مادی کے
نیرنگِ نظر ہونے کے قائل ہیں اور اپنی طویل مثنوی میں اُنھوں نے سیکڑوں جگہ ان نظریات کا ابلاغ
کیا ہے۔ ہم چند مثالیں ان کے کلام سے پیش کرتے ہیں :

فصل و تنزل :

روحِ انسانی ذاتِ باری سے جُدا ہوئی ہے اور دوبارہ اس میں جذب ہونے کی کوشش
کرتی رہتی ہے :

منبسط بودیم و یک گوہر ہمہ | بے سر و بے پا بُدیم آں سر ہمہ
یک گہر بودیم ہمچوں آفتاب | بے گرہ بودیم و صافی ہمچو آب
چوں بصورت آمد آں نورِ سرہ | شد عدد چوں سایہ ہائے کنگرہ
کنگرہ ویراں کنید از منجنیق | تا رود فرق از میانِ ایں فریق

(ہم مرتبۂ روح میں) بسیط اور جوہر واحد تھے (ترکیب و تعدد نہ تھا) اس عالم میں سب کے سب اعضاء و جوارح (وغیرہ جسمانیات) سے منزہ تھے۔ ہم سورج کی طرح ایک ذات تھے۔ (جس میں کثرت اور خارجی ترکیب نہیں ہے) بے قیل و قال (؟) اور پانی کی طرح صاف شفاف تھے۔ جب اس خالص نور نے صورت (یعنی جسمانیت) اختیار کی (یعنی بدن سے متعلق ہوا) تو کنگرے کے سایوں کی طرح متعدد بن گیا (اے طالبانِ حق! اس جسمانیت کے کنگروں کو (ریاضت کے) منجنیق سے ویران کرڈالو تاکہ اس جماعت (ارواح) سے فرق اٹھ جائے۔ [1]

## جذب و صعود

روحِ انسانی کے سفر کی آخری منزل وہی "لا" ہے جس میں جذب ہوکر یہ معدوم ہوجائیگی۔

صد ہزاراں حشر دیدی اے عنود | تا کنوں ہر لحظہ از بدوِ وجود
از جمادی بے خبر سوئے نما | وز نما سوئے حیات و ابتلا
باز سوئے عقل و تمیزاتِ خویش | باز سوئے خارجِ ایں پنج و شش
تا لبِ بحر ایں نشانِ پائہاست | پس نشانِ پا درونِ بحر لاست

(اے سرکش تونے اپنے آغازِ پیدائش سے لے کر اب تک سیکڑوں حشر دیکھے ہیں۔ تو جمادیت کی طرف سے نما کی طرف آیا اور نشو و نمائے نباتاتی سے حیوانی زندگی تک اور پھر انسانی آزمائش میں پڑا پھر ابھی عقل اور تمیز کی طرف، اس کے بعد حواسِ خمسہ سے نکل کر مقامِ حقیقت پر فائز ہوا۔ ان وجودی تغیرات کے نشانِ پا کنارِ دریا تک ہیں اور ذاتِ باری کے سمندر میں داخل ہوکر یہ نشانِ پا بھی معدوم ہوگئے)۔

---

[1] مفتاح العلوم مولانا محمد نذیر عرشی

روحِ انسانی مادّی علائق کی اسیر ہو کر اپنے منبعِ اصل کو بھول جاتی ہے : ۔

| | |
|---|---|
| سالہا ہم صحبتی و ہمدمی | با عناصر داشت جسمِ آدمی |
| روحِ او خود از نفوس و از عقول | روحِ اصلِ خویش را کردہ نکول |
| از نفوس و از عقولِ با صفا | نامہ می آید بجاں کائے با وفا |
| یارگانِ پنج روزہ یافتی | رُو زیارانِ کہن بر تافتی |

(آدمی کا جسم برسوں عناصر کے ساتھ صحبت و رفاقت رکھتا ہے۔ اس کی روح خود عالمِ نفوس و عقول سے ہے مگر اپنے اصل سے اعراض کئے ہوتے ہے۔ ان پاک نفوس اور عقول کی طرف سے روح کی طرف نامہ و پیام آتا ہے کہ اے بے وفا تو نے دنیا میں پانچ دن کے یار پالئے ہیں ان میں مل کر پرانے یاروں سے رُخ پھیر لیا ہے)۔

## فنا فی اللہ :

| | |
|---|---|
| عاشقِ حقی و حق آنست کو | چوں بیاید از نبودِ تارِ مو |
| صد چو تو فانی ست پیشِ آں نظر | عاشقی بر نفئ خود خواجہ مگر |
| سایہ و عاشقی بر آفتاب | شمس آمد سایہ لا گرود شتاب |

(تو حق تعالیٰ کا عاشق ہے اور حق یہ ہے کہ جب اس کی تجلی ہو تو تجھ سے تارِ مو کے برابر بھی وجود نہ رہے تجھ جیسے سیکڑوں وجود محبوبِ حقیقی کی نظر میں فانی ہیں۔ اے صاحب شاید تم اپنی فنا کے عاشق ہو (کیونکہ وصالِ محبوب کے لئے اپنی فنا لازم ہے پس طالبِ وصل گویا طالبِ فنا ہے۔۔ تو سایہ ہے اور آفتاب پر عاشق ہے۔ جب آفتاب آجائے تو سایہ فوراً نابود ہوجاتا ہے)۔

| | |
|---|---|
| ہم چنیں جویائے درگاہِ خدا | چو خدا آید شود جویندہ لا |

(یہی حال خدا کی درگاہ ڈھونڈنے والے کا ہے۔ جب خدا کی تجلی آتی ہے تو ڈھونڈنے والا فنا ہوجاتا ہے)۔

کثرت و تعدد اعتباری ہے وحدتِ وجود حقیقی ہے اس لئے دوئی کا ترک کردینا ضروری ہے

ایں من و ماں بہرِ آں بر ساختی — تا تو با خود نردِ خدمت باختی

تا تو ماؤ توئی یک جوہر شوی — عاقبت محضِ چناں دلبر شوی

تا من و تو ہا ہمہ یک جاں شوند — عاقبت مستغرقِ جاناں شوند

(یہ من و ما یعنی مخلوق تو نے اس لئے پیدا کی ہے کہ اپنے ساتھ آپ ہی خدمت کی نرد بازی کرے یعنی خود ہی خادم خود ہی مخدوم ہو۔ یہاں تک کہ جب تُو ماؤ تُو (موجوداتِ متکثرہ) کے ساتھ ایک ذات ہو جائے گا تو آخر صرف تو ہی اکیلے کا اکیلا محبوب جو پہلے تھا موجود رہے گا۔ یہاں تک کہ من و تُو سب یک جان ہو جائیں گے اور انجام کار محبوبِ حقیقی کے انوارِ جلال میں فنا ہو جائیں گے)۔

چیست توحیدِ خدا آموختن — خویشتن را پیشِ واحد سوختن

گر ہمی خواہی کہ بفروزی چو روز — ہستیٔ ہمچوں شب خود را بسوز

ہستیت در ہستِ آں ہستی نواز — ہمچو مس در کیمیا اندر گداز

در من و ما سخت کردستی تو دست — ہست ایں جملہ خرابی از دو ہست

(بتاؤ تو توحیدِ حق عمل میں لانے کی کیا صورت ہے اپنے آپ کو واحد کے آگے فنا کر دینا توحید ہے۔ اگر تم چاہو کہ دن کی طرح روشن ہو جاؤ تو اپنی ہستی کو جو رات کی طرح تاریک ہے، فنا کر دو۔ اپنی ہستی کو اس ہستی نواز کی ہستی میں اس طرح گلا دو جس طرح تانبا کیمیا میں ڈھل جاتا ہے۔ تم نے اس ما و من کو مضبوطی سے پکڑ رکھا ہے۔ یہ ساری خرابی دو ہستیوں پر نظر کرنے سے ہے)

؎ روح می پرّد سوئے عرشِ بریں — سوئے آب و گِل شدی در اسفلیں

(تیری روح عرش کی طرف پرواز کرنا چاہتی ہے اور تُو اس عالم آب و گِل میں پھنس کر رہ گیا ہے)

جزوہا را رو بہا سوئے کل است — بلبلاں را عشق با روئے گل است

(اجزاء کُل کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ جیسے بلبلوں کو عشق پھول کی طرف لے جاتا ہے)

؎ آنچہ از دریا بدریا می رود — از ہمانجا کامد آنجا می رود

(جو پانی دریا میں آتا ہے وہ وہیں آتا ہے جہاں سے گیا تھا)۔

مادے کے علائق سے چھٹکارا پاکر روحِ انسانی درجہ بدرجہ ترقی کرتی ہوئی مبدءِ حقیقی کی طرف پرواز کر جاتی ہے اور بالآخر اس میں فنا ہو جاتی ہے۔

| | |
|---|---|
| ـــ از جمادی مُردم و نامی شدم | وز نما مُردم بحیواں سر زدم |
| مُردم از حیوانی و آدم شدم | پس چہ ترسم کے زمُردن کم شوم |
| حملۂ دیگر بمیرم از بشر | تا برارم از ملائک بال و پر |
| وز ملک ہم بایدم جستن ز جو | کُلُّ شَیٍٔ ہالِکٌ اِلّا وجہہٗ |
| بارِ دیگر از ملک قرباں شوم | آنچہ اندر وہم نایدآں شوم |
| پس عدم گردم عدم چوں ارغنوں | گویدم انا الیہ راجعون |

(میں جمادات کی حالت سے فنا ہوگیا اور نشو و نما پانے والا بن گیا یعنی نباتات میں شامل ہوگیا۔ اور نشو و نما کی حالت سے فنا ہوا تو حیوان کی ہستی میں ظاہر ہوا۔ پھر میں حیوانیت سے فنا ہوا اور آدمی بن گیا۔ پس میں کیا ڈرتا ہوں اور مرنے سے کب مجھ میں کمی آسکتی ہے۔ اگلی مرتبہ میں انسان کی ہستی سے فنا ہو جاؤں گا۔ تاکہ فرشتوں کی ہستی سے پَر اور بازو نکالوں۔ اور پھر مجھ کو ملائکہ کے مقام سے بھی بہتر کو عبور کرنا اور حق کے قربِ خاص میں پہنچنا چاہیئے۔ کیونکہ اس کی ذاتِ پاک کے سوا ہر چیز فنا ہونے والی ہے۔ چنانچہ اگلی مرتبہ میں ملائکہ کی ہستی سے قربان ہو جاؤنگا۔ اور وہ کچھ بن جاؤں گا جو وہم میں بھی نہ آئے۔ پس میں عدم سے معدوم ہو جاؤں گا اور عدم مجھ کو ارغنون کی طرح یہ نغمہ سنائے گا۔ کہ ہم سب اللہ کی طرف رجوع کرنے والے ہیں)

رُوح کا ارتقار کی منازل طے کرکے اپنے مبدءِ حقیقی میں جذب و فنا ہونے کا تصوّر خالصتاً نواشراقی ہے۔ جو مفکرینِ اسلام میں اخوان الصّفا اور ابن مسکویہ نے پیش کیا ہے۔ ہمارے زمانے میں اقبالؔ نے ارتقار کے اِس تصوّر کو لائڈ مارگن اور الگزینڈر کے ارتقائے بروزی پر ڈھالنے کی کوشش کی ہے۔ حالانکہ ارتقار کے اس نواشراقی تصوّر اور سائنس اور فلسفے کے

نظریات ارتقار میں بعد المشرقین ہے۔

عقلِ کلُ،

تمام دنیا عقلِ کلُ کی صورت پر بنائی گئی ہے۔ اور اسی سے مادّہ کا اشراق ہوا ہے۔ وہ عرش و کرسی سے جدا نہیں ہے۔ عقلِ جزئی اس کے مقابلے میں حقیر و صغیر ہے۔ فلاطینوس کے نظریے میں ذاتِ بحت سے پہلا اشراق اسی عقلِ کل کا ہوا تھا۔ ؎

کل عالم صورتِ عقلِ کلُ ست — کوست بابای ہراں کاہل قل ست

چوں کسے با عقلِ کلُ کفراں فزود — صورتِ کلُ پیشِ او ہم سگ نمود

صلح کن با این پدر عاقی بہل — تا کہ فرشِ زر نماید آب و گل...

عقلِ جزوی را وزیرِ خود مگیر — عقلِ کلُ را ساز اے سلطاں وزیر...

عقل کل و نفس کلُ مردِ خداست — عرش و کرسی رامداں اتوے جداست

عقل جزوی عقل را بدنام کرد — کام دنیا او ئے را ناکام کرد

ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ تمام عالم عقلِ کل ہی سے پیدا ہوا ہے۔ جو اس کا انکار کرتا ہے وہ گمراہ ہو جاتا ہے۔ اس کا دامن تھامنا ضروری ہے۔ عقلِ جزئی سے رجوع لانا نادانی ہے اور عقلِ جزوی عقل کی رسوائی کا باعث ہوتی ہے۔ عقلِ کل عرش و کرسی سے جدا نہیں سمجھی جا سکتی۔

فلاطینوس کے خیال میں حسن و جمال جہاں کہیں بھی دکھائی دے وہ محبوب ازلی کے حسن ہی کا عکس ہے۔ ابن سینا نے اس کی تائید میں مفصل بحث کی ہے۔ مولانا روم فرماتے ہیں:

خوب رویاں آئینہ خوبی او — عشقِ ایشاں عکس مطلوبیُ او

ہم باصل خود رود ایں خد و خال — دائما در آب کے ماند خیال

جملہ تصویر است عکسِ آبِ جوُست — چوں بمالی چشم خود خود جملہ اوست

(تمام حسین اس کے حسن کے آئینے ہیں۔ ان کی معشوقی اس کی مطلوبی کا عکس ہے۔ یہ عکس

ہیں وہ اصل ہے۔ یہ سب خدوخال اپنے اصل کی طرف چلے جاتے ہیں۔ ہمیشہ پانی میں عکس کب رہتا ہے یہ مظاہر کی سب صورتیں آبجُو کی عکس ہیں۔ اگر تم اپنی آنکھ کو ملو تو معلوم ہو کر سب وہی خود ہے۔)

## حقیقتِ محمدیہ

مولانا نے حقیقتِ محمدیہ کا تصوّر شیخ اکبر ابن عربی سے اخذ کیا ہے۔ منصور حلاج حقیقتِ محمدیہ کو ھُوھُو کہتے تھے اور ان کا عقیدہ تھا کہ جناب رسالتمآبؐ اس وقت بھی موجود تھے جب کہ کائنات ابھی معرضِ وجود میں نہیں آئی تھی، اور آدم کی تخلیق بھی نہیں ہوئی تھی۔ ہم لوگس کے اس نظریے پر اپنے ایک سابق باب میں مفصّل بحث کر چکے ہیں۔ اقبال نے اسے "عبدہٗ" کا نام دیا ہے۔ لوگس کا یہ نظریہ یونانی فلسفہ سے ماخوذ ہے اور رواقیین اور مسیحی متکلمین سے ہوتا ہوا مسلمان تو اشراقیوں تک پہنچا ہے۔ مولانا روم جناب رسالتمآبؐ کی زبانی فرماتے ہیں: ؎

نقشِ تن را نا فتاد از بام طشت — پیشِ چشمم کلُّ آتٍ آت گشت

بنگرم در غورہ مے بینم عیاں — بنگرم در نیست شے بینم عیاں

بنگرم سرِ عالمے بینم نہاں — آدم و حوّا نرستہ از جہاں

من شما را وقتِ ذرّاتِ الست — دیدہ ام پابستہ و منکوس و پست

از حدوثِ آسمانِ بے عمد — آنچہ دانستہ بُدم افزوں نشد

من شما را سرنگوں مے دیدہ ام — پیش ازاں کز آب و گِل بالیدہ ام

(انسانی وجود کی صورت ابھی ظاہر نہیں ہوئی تھی کہ میری آنکھ کے سامنے ہر وجود میں آنے والی چیز موجود ہو گئی۔ کچے انگوروں پر نظر کرتا ہوں تو ان کے اندر صاف طور سے شراب دیکھ لیتا ہوں۔ میں معدوم کے اندر نگاہ ڈالتا ہوں تو شے کو صاف موجود پاتا ہوں۔ میں بعید کی بات میں نگاہ ڈالتا ہوں اور اس وقت ایک مخفی عالم کو دیکھ رہا ہوں جب کہ آدم اور حوّا جہاں میں پیدا بھی نہ ہوئے تھے۔ میں نے تم کو الست کے دن یعنی یومِ میثاق میں ذرات کی سی مخلوق پیش ہونے کے وقت)

قیدی اور سرنگوں اور مغلوب دیکھا ہے۔ جو کچھ مجھے مخلوقات کے ظہور سے پہلے معلوم ہو چکا تھا۔ (یہ) بے ستون آسمان کے پیدا ہونے سے اس میں کسی قسم کا اضافہ نہیں ہوا۔ جو کچھ اب موجود ہے وہ مجھے پہلے سے معلوم تھا۔ قبل اس کے کہ میں آب و گِل سے پیدا ہوا میں نے تم کو قید میں سرنگوں دیکھا۔) ایک اور جگہ جناب سالتمآبؐ ہی کی زبانی فرماتے ہیں

گر بصورت من ز آدم زادہ ام | من ز معنی جدِّ جد افتادہ ام
کز برائے من بدش سجدہ ملک | وز پئے من رفت بر ہفتم فلک
پس ز من زائید در معنی پدر | پس ز میوہ زاد در معنی شجر
اوّل فکر آخر آمد در عمل | خاصہ فکرے کاں بود وصفِ ازل

(اگرچہ میں بظاہر آدم سے پیدا ہوا ہوں لیکن حقیقت میں دادے کا دادا ہوں کیونکہ میرے ہی لئے ان کو فرشتوں نے سجدہ کیا۔ اور میرے لئے ہی وہ ساتویں آسمان پر گئے۔ پس حقیقت میں یہ باپ مجھ بیٹے سے پیدا ہوا۔ پس حقیقت میں درخت میوے سے پیدا ہوا۔ تجویز میں پہلے آنے والی چیز وجود میں پیچھے آتی ہے۔ خصوصاً وہ چیز جو ازل صفت ہو۔)

ابن عربی اور منصور حلاج کی طرح مولانا روم اور ان کے مرید ہندی نے عبدہٗ کی صورت میں جناب رسالتمآبؐ کو الوہیت کا جامہ پہنا دیا۔ کہ ھو عبدہٗ (عبدہ خدا ہے) یہ وہی آریاؤں کا اوتار کا تصور ہے جو یونانی اور ہندی فلسفوں سے ہوتا ہوا مولانا روم اور اقبال تک پہنچا ہے۔ اسے انما انا بشر مثلکم سے دُور کی نسبت بھی نہیں ہے۔

مولانا روم کے یہاں جہاد کا مطلب ترکِ دنیا اور نفس کشی میں کوشش کرنا ہے۔ ؎

جہد کن تا ترکِ غیرِ حق کنی | دل ازیں دنیائے فانی بر کنی ...
سر بریدن چیست ؟ کشتن نفس را | در جہاد و ترک گفتن نفس را

(ما سوی اللہ کو ترک کرنے اور اس دنیائے فانی سے اعراض کرنے میں کوشش کر۔ نفس کو مارنے کی کیا تدبیر ہے ؟ یہ اس کو کچل دینا ہے مجاہدات سے اور تمام لذاتِ نفسانیہ ترک کرنے سے)

اشراقیہ اور باطنیہ کا یہ نظریہ کہ فی الحقیقت انسان عالم کبیر Macrocosm

ہے۔ اگرچہ بظاہر وہ عالم صغیر Microcosm دکھائی دیتا ہے۔ مولانا روم بھی پیش کرتے ہیں ؎

پس بصورت عالم صغرا توئی | پس بمعنی عالم اکبر توئی
ظاہرا آں شاخ اصل میوہ است | باطناً بہر ثمر شد شاخ ہست
گر نبودے میل و امید ثمر | کے نشاندی باغباں بیخ شجر

فریب نگاہ :

عالم کثرت و تعدد اعتباری ہے اور فریب نگاہ ہے۔ یا ویدانتا کی اصطلاح میں مایا اور بدھوں کی اصطلاح میں شونیا ہے۔ ؎

دیدہ کاندروی نعاسی شد پدید | کے تواند جز خیال و نیست دید
لا جرم سرگشتہ گشتیم از ضلال | چوں حقیقت شد نہاں پیدا خیال
ایں عدم را چوں نشاند اندر نظر | چوں نہاں کرد آں حقیقت از بصر
آفریں اے اوستاد سحر بات | کے نمودے معرضاں را درد صاف
ساحراں مہتاب پیمایند زود | پیش بازرگاں و زر گیرند سود
سیم بربایند زینگوں پیچ پیچ | سیم از کف رفتہ و کرباس ہیچ
ایں جہاں جادوست ما آں تاجریم | کہ از و مہتاب پیمودہ خریم

(ہم اشیائے معدوم کو موجود سمجھتے رہے۔ کیونکہ معدوم کو دیکھنے کی آنکھ رکھتے تھے۔ یہ نقص بصر تھا۔ بنابریں ہم گمراہی سے سرگرداں ہو گئے۔ جب کہ حقیقت ہماری نظر سے اوجھل ہو گئی، اور خیال وجود ظاہر ہو گیا۔ اس عالم معدوم کو آنکھ میں کیسے بٹھا لیا اور اس حقیقت کو کس طرح نظر سے چھپا دیا۔ اے طلسم ساز! آفریں ہے تجھے کہ منکروں کو میلی شراب صاف شراب کی شکل میں دکھا رہا ہے۔ جادوگر باتوں باتوں میں سوداگر پارچات کے سامنے چاندنی کو سفید کپڑے کی طرح ناپ دیتے ہیں اور اس کے عوض مفت میں رقم بٹور لیتے ہیں غرض وہ شعبدہ

بازار اس پیچ در پیچ طریقے سے روپیہ اڑا لیتے ہیں۔ ادھر سوداگر کے ہاتھ سے روپیہ نکل جاتا ہے اور کپڑے کا نام و نشان تک نہیں ہوتا۔ یہ دنیا شعبدہ ساز ہے اور ہم وہ سوداگر ہیں جو اس سے چاندنی ناپ کر خرید رہے ہیں۔)

شنکر آچاریہ نے اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے رسّی کی مثال دی ہے جس پر سانپ کا دھوکا کھا کر لوگ دہشت زدہ ہو جاتے ہیں۔ مولانا روم نے عالم ظاہر کو کف، چاندنی، جھاگ اور بگولے سے تشبیہ دی ہے۔ ؎

| | |
|---|---|
| نیست را بنمود ہست آں محتشم | ہست را بنمود بر شکلِ عدم |
| بحر را پوشیدہ کف کرد آشکار | باد را پوشیدہ بنمودت غبار |
| چوں منارہ خاک پیچاں در ہوا | خاک از خود چوں برآید بر علا |
| خاک را بینی بہ بالا اے علیل | باد را نے جز بہ تعریف و دلیل |
| کف ہمی بینی روانہ ہر طرف | کفِ بے دریا ندارد منصرف |
| کف بہ حس بینی و دریا از دلیل | فکر پنہاں آشکارا قال و قیل |
| نفی را اثبات می پنداشتیم | دیدۂ معدوم بینی داشتیم |

(اس صاحب حشمت تعالیٰ شانہٗ نے عالم نابود کو موجود دکھایا ہے اور عالم موجود کو معدوم کی شکل میں ظاہر کیا ہے۔ دریا کو چھپا لیا اور جھاگ کو ظاہر کر دیا۔ ہوا کو مخفی رکھا اور غبار تم کو دکھایا۔ جیسے بگولا جو ہوا میں بل کھا رہا ہے۔ سراپا غبار دکھائی دیتا ہے خاک خود بخود کیسے اڑ کر اوپر جا سکتی ہے۔ یہ کرشمے ہوا کے ہیں جو نظر نہیں آتی۔ اے قصورِ نظر اور نقصِ فہم کے بیمار! تو مٹی کو اوپر چڑھتے دیکھتا ہے ہوا کو سوائے تعریف و دلیل کے نہیں دیکھتا ہے۔ تم جھاگ کو حسِ باصرہ سے دیکھتے ہو اور دریا کو نہیں دیکھ سکتے بغیر دلیل کے۔ گویا فکر مخفی ہے اور گفتگو (جس کا محرک فکر ہے) ظاہر ہے۔)

اس طرح مختلف استعاروں سے مادی عالم اور حقیقی عالم کا فرق بیان کرتے ہیں۔

مولانا روم بھی منصور حلاج اور شیخ اکبر ابن عربی کی طرح فرعون کو مومن اور موحّد سمجھتے ہیں۔ ایک مقام پر فرعون بارگاہِ الٰہی میں شکایت کرتا ہے کہ میں اور موسیٰ دونوں خواجہ تاش ہیں۔ یعنی دونوں ہی تیرے غلام ہیں۔ لیکن تو اُسے قرب بخشتا ہے اور مجھے مردود قرار دیتا ہے۔

روز موسیٰ پیش حق نالاں بدہ — نیم شب فرعون ہم گریاں بدہ
کایں چہ غلست اے خدا برگردنم — ورنہ غل باشد کہ گوید من منم
زاں کہ موسیٰ را تو مہ رُو کردہ — ماہ جانم را سیہ رُو کردہ
بہتر از ماہے نبود استارہ ام — چوں خسوف آمد چہ باشد چارہ ام
نوبتم گر رب و سلطاں فی زنند — مہ گرفت و خلق پنگاں می زنند
می زنند آں طاس و غوغا می کنند — ماہ را از زخمہ رسوا می کنند
من کہ فرعونم ز خلق اے واے من — زخم طاس ربی الاعلائی من
خواجہ تاشانیم اما تیشہ ات — می شگافد شاخ را در بیشہ ات
باز شاخے را موصل می کنی — شاخ دیگر را معطل می کنی
کفر و ایماں عاشق آں کبریا — مس و نقرہ بندہ آں کیمیا
موسیٰ و فرعون معنی را رہی — ظاہر آں راہ دارد و ایں بے رہی

شیخ اکبر ابن عربی کا نظریۂ وحدت الوجود ہے

گفت المعنی ہو اللہ شیخِ دیں — بحرِ معنی ہاست رب العالمین
جملہ اطباقِ زمین و آسماں — ہم چو خاشا کے در آں بحرِ رواں

(حضرت شیخ ابن عربی نے فرمایا ہے کہ معنی خاص اللہ تعالیٰ ہے یعنی پروردگار عالم معانی و علل کا سمندر یعنی مرجع ہے۔ پس تمام طبقاتِ زمین و آسماں اس کے تصرفات کے اس طرح تابع ہیں جیسے بحر رواں میں ایک تنکا۔)

وجودِ مطلق اس کی ذات ہے۔ ما سوا عدم اور نیستی ہے

ما عدم ہائیم و ہستی ہائے ما　　　تو وجودِ مطلق فنا ئی شما

یہ دنیا ایک قید خانہ ہے جس میں سے سرنگ لگا کر بھاگ جانا چاہیئے۔

مکر آں باشد کہ زنداں حفرہ کرد　　　آنکہ حفرہ نیست ایں مکریست سرد

ایں جہاں زندان و ما زندانیاں　　　حفرہ کن زندان و خودرا وارہاں

یہ تو اشراقیہ اور باطنیہ نظریات خالصتاً آریائی اور سریانی ہیں۔ مثنوی رومی کو پہلوی زبان کا قرآن کہا جاتا ہے حالانکہ مثنوی اور قرآن کے مطالب میں اتنا ہی بُعد ہے جتنا کہ قرآن کے اللہ اور فلاطینوس کی ذاتِ بحت میں ہے۔

یہ حال تو اکابر متصوّفین کا تھا۔ اہلِ ظاہر کا علم چند درسی کتابوں تک محدود ہوتا ہے۔ جن کی غواصی میں یہ ساری عمر گزار دیتے ہیں۔ مشہور و معروف درسِ نظامیہ بھی چند گنی چُنی کتابوں پر مشتمل ہے۔ اس کا عقلی حصّہ بالخصوص نہایت محدود اور ناکافی ہے۔ چند کتابیں درج ذیل ہیں:

منطق میں ایساغوجی، قال اقول، شرح تہذیب، ملا یزدی، بدائع المیزان قطبی، میر قطبی، رسالہ ملا جلال علم طبعی و الٰہی میں: میبذی تمام، صدرا تا فلکیات، شمس بازغہ تمام، — ہیئت میں تشریح الافلاک، باملتہیات توضیحیہ، سبعہ شداد، شرح چغمینی۔ علم کلام میں شرح عقائد نسفی خیالی شرح مواقف میر زاہد عقائد جلالی، عقیدہ حافظ

جدید علوم کی حیرت انگیز فتوحات کے پیشِ نظر یہ کتب تشنہ اور ناکافی ہی نہیں محض فرسودہ نظریات اور پامال افکار پر مشتمل ہیں۔ ان میں جس طبعیات کو پڑھایا جاتا ہے وہ صدیوں سے داستانِ پارینہ بن چکی ہے۔ آج کل ریڈیائی دوربینوں سے عظیم نظام سماوی منکشف ہوئے ہیں ان کے مقابلے میں قدیم ہیئت کی کائنات گڑیا کا گھر معلوم ہوتی ہے۔ درسِ نظامیہ کا عقلی حصہ زیادہ تر متروک نو اشراقی افکار پر مبنی ہے۔ چنانچہ اہلِ ظاہر کو اس بات کا علم تک نہیں کہ غزالی کے زمانے سے لے کر آج تک فلسفہ، ہیئت، طبعیات، نفسیات، مابعد الطبیعیات کیمسٹری، علم الانسان، علم تشریح الابدان وغیرہ میں کیسے کیسے انقلاب پرور انکشافات ہو چکے

ہیں اور ان انکشافات نے کس طرح انسانی معاشرے کی سیاسی، عمرانی، علمی اور اقتصادی قدروں کو یکسر بدل دیا ہے۔ اہلِ ظاہر قدرۃً جدید علوم کی تحقیقات کو قبول کرنے سے معذور ہیں۔ اور ان کو طوعاً الحاد و زندقہ کہہ کر بری الذمہ ہو جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب فرماتے ہیں[1]:

"اسلام میں ایک نشاۃ جدیدہ ( Renaissance ) کی ضرورت ہے۔ پرانے اسلامی مفکرین اور محققین کا سرمایہ اب کام نہیں دے سکتا۔ دنیا اب آگے بڑھ چکی ہے۔ اس کو اب اُلٹے پاؤں ان منازل کی طرف لے جانا ممکن نہیں ہے جن سے وہ چھ سو برس پہلے گذر چکی ہے۔ علم و عمل کے میدان میں رہنمائی وہی کر سکتا ہے جو دنیا کو آگے کی طرف چلائے۔ نہ کہ پیچھے کی جانب لہٰذا اب اگر اسلام دوبارہ دنیا کا رہنما بن سکتا ہے تو اس کی بس یہی ایک صورت ہے کہ مسلمانوں میں ایسے مفکر اور محقق پیدا ہوں جو فکر و نظر اور تحقیق و اکتشافات کی قوت سے ان بنیادوں کو ڈھا دیں جن پر مغربی تہذیب کی عمارت قائم ہوئی ہے۔ قرآن کے بتلائے ہوئے طریقِ فکر و نظر پر آثار کے مشاہدے اور حقائق کی جستجو سے ایک نئے نظامِ فلسفہ کی بنا رکھیں جو خالص اسلامی فکر کا نتیجہ ہو۔ ایک نئی حکمتِ طبیعی ( Natural Science ) کی عمارت اٹھائیں جو قرآن کی ڈالی ہوئی داغ بیل پر اُٹھے ملحدانہ نظریے کو توڑ کر الٰہی نظریے پر فکر و تحقیق کی اساس قائم کریں اور اس جدید فکر و تحقیق کی عمارت کو اس قوت سے اٹھائیں کہ وہ تمام دنیا پر چھا جائیں اور دنیا میں مغرب کی مادی تہذیب کی بجائے حقانی تہذیب جلوہ گر ہو۔"

یہ اندازِ نظر ایک خطیب کا ہے مفکر کا نہیں ہے۔ جدید سائنس کو رد کرنے کے بعد سید صاحب کو چاہیئے تھا کہ وہ اس داغ بیل کا محققانہ جائزہ بھی لیتے جس پر وہ ایک نئی نیچرل سائنس کی عمارت اٹھانا چاہتے ہیں اور یہ بھی ثابت کرتے کہ موجودہ سائنس کے نظریات و انکشافات خلافِ قرآن اور ملحدانہ ہیں۔ اور پھر سید صاحب قرآن کی ڈالی ہوئی داغ بیل پر ایک نئے فلسفہ اور نئی سائنس کے تعمیر کرنے کا کام دوسروں پر کیوں چھوڑ رہے ہیں۔ وہ بسم اللہ کریں، اور

---

[1] تنقیحات۔

مسلمانوں کے لئے ایک نئی سائنس اور نیا فلسفہ ایجاد کریں۔ فی الحقیقت سید صاحب کی تحریر مغالطہ آفرین ہے نہ موجودہ سائنس قرآن کے خلاف ہے اور نہ قرآن سائنس یا فلسفے کی کتاب ہے جس پر کسی نئی طبیعی حکمت یا نئے فلسفے کی بنیاد رکھی جا سکے۔ قرآن تہذیب اخلاق اور معاشرتی انصاف قائم کرنے کے لئے نازل ہوا تھا۔ متکلمین نے اس کے اصل مقصد کو فراموش کر دیا ہے اور اسے سائنس اور فلسفے کی کتاب میں تبدیل کرنے کی کوششیں کرتے رہتے ہیں۔ ایک اور جگہ سید صاحب فرماتے ہیں:

"مگر اسلام ہے کہاں؟ مسلمانوں میں نہ اسلامی سیرت ہے نہ اسلامی اخلاق، نہ اسلامی افکار ہیں نہ اسلامی سپرٹ۔ حقیقی اسلامی روح نہ ان کی مسجدوں میں ہے، نہ خانقاہوں میں۔ عملی زندگی سے اسلام کا ربط باقی نہیں رہا۔ اسلام کا قانون نہ ان کی شخصی زندگی میں نافذ ہے نہ اجتماعی زندگی میں۔ تمدن و تہذیب کا کوئی شعبہ ایسا نہیں ہے جس کا نظم صحیح اسلامی طرز پر ہو۔ ایسی حالت میں دراصل مقابلہ اسلام اور مغربی تہذیب کا نہیں ہے بلکہ مسلمانوں کی افسردہ، جامد اور پسماندہ تہذیب کا مقابلہ ایک ایسی تہذیب سے ہے جس میں زندگی ہے حرکت ہے روشنیٔ علم ہے گرمیٔ عمل ہے۔ ایسے نامساوی مقابلے کا جو نتیجہ ہو سکتا ہے وہی ظاہر ہو رہا ہے۔ مسلمان پسپا ہو رہا ہے۔ ان کی تہذیب شکست کھا چکی ہے۔"

اس ذہنی جمود اور بے حسی کی حالت میں ایسے محققین اور مفکرین کے پیدا ہونے کی کیا توقع کی جا سکتی ہے جو کسی نئی سائنس یا نئے فلسفے کی تاسیس کریں گے۔ یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ جدید مغربی تہذیب میں زندگی، حرکت، روشنیٔ علم اور گرمیٔ عمل کہاں سے آئی ہے اور مسلمانوں میں افسردگی، جمود اور پسماندگی کے اسباب کیا ہیں۔ ظاہراً جدید مغربی تہذیب میں حرکت اور گرمیٔ عمل اس آزادیٔ فکر و تنظر اور جوشِ تحقیق و تجسس کا ثمرہ ہے جس سے اہلِ مغرب احیاء العلوم کی تحریک کے ساتھ روشناس ہوئے تھے اور مسلمانوں کے جمود اور افسردگی

کا سبب صدیوں کی اندھی تقلید اور عقلی و فکری یخ بستگی ہے جس نے ان کی فکری صلاحیتوں کو سلب کر لیا ہے۔ اور جس کی ذمہ داری بدرجہ اولیٰ احیائی متکلمین پر عائد ہوتی ہے۔ ایک اور مقام پر اسلام کی تعریف کرتے ہوئے سید صاحب جوشِ خطابت میں فرماتے ہیں کہ آفتاب اور ماہتاب اور تمام اجرامِ سماوی مسلمان ہیں۔ لیکن جب وہ کرۂ ارض پر نگاہ ڈالتے ہیں تو انھیں نہ کہیں اسلام دکھائی دیتا ہے اور نہ کسی مسلمان پر نظر پڑتی ہے۔ یاد رہے کہ مذہب پر علوم کی بنیاد رکھنے کا تجربہ دنیائے اسلام میں پہلے بھی ہو چکا ہے اور ناکام رہا ہے۔ کیونکہ ہر عالم اور ہر فرقے کا مجتہد قرآنی آیات کی تاویل اپنے مخصوص عقیدے کے مطابق کرتا تھا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آیات کی ترجمانی کے ساتھ ساتھ علوم کی تشریح اور ترجمانی بھی بدلتی گئی اور علماء نہ کسی شرعی مسئلے پر متفق ہو سکے نہ کسی علمی نظریے پر، اور مایوس ہو کر تحقیقی علوم کی مخالفت کو اپنا شعار بنا لیا۔

مولانا شبلی نعمانی لکھتے ہیں:

"مسلمانوں میں علوم کی بنیاد مذہب کی زمین پر رکھی گئی تھی۔ اور اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ مذہبی پیشواؤں کی اجتہادی رائیں جدھر رخ کریں علوم بھی ان کا ساتھ دیں۔ اسی وجہ سے مملکتِ اسلامی کے ہر گوشے میں رہ رہ کر فلسفے کو صدمے اٹھانے پڑتے تھے۔ معتضد باللہ عباسی نے جو ۲۷۹ھ میں تخت نشین ہوا پہلے ہی سال فرمان نافذ کیا کہ کتب فروش فلسفے کی کتابیں نہ بیچنے پائیں۔ حکیم ابن رشد کو اپنی فلسفی تصنیفات سے اس لئے خود انکار کرنا پڑا کہ خاندان عبد المومن نے اس جرم پر اس کو قید کر دیا تھا۔ اسی خاندان کے ایک فرمانروا نے جس کا نام مامون تھا حکیم ابن حبیب کو قتل کرا دیا۔ سلطنتِ عثمانیہ میں بھی ایک مفتی صاحب نے فلسفہ کا درس بند کرا دیا" [1]

سید ابوالاعلیٰ مودودی غالباً یہ چاہتے ہیں کہ سائنس اور فلسفہ کو بھی فقہاء کی نزاع باہم کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے اور وہ جب کبھی موقع پائیں سائنس دانوں اور فلاسفہ کی گردنیں ماردیں، اور ان کی تصانیف کو نذرِ آتش کرتے رہیں۔ لیکن یہ بات سید صاحب تک محدود نہیں ہے

---

[1] مقالات۔

متکلمین اور فقہاء شروع سے سائنس اور فلسفے کو علم کلام کی کنیز بنانے پر اصرار کرتے رہے ہیں اور ان کے مستقل مقام کو تسلیم کرنے سے خوف کھاتے رہے ہیں۔ یہی اسباب تھے جن کی بنا پر مسلمان حکماء اپنے نظریات کا اظہار آزادی سے نہ کر پائے اور تحقیقِ علمی کے کام کو آگے نہ بڑھایا جا سکا بلکہ علمی دنیا میں آزادیٔ رائے کے بغیر کسی قسم کا انکشاف و ایجاد ناممکن ہے۔ اس طویل ذہنی استبداد نے اسلامی معاشرے میں نہ صرف علمی تحقیق و تجسس کے جوش اور ولولے کو سرد کر دیا ہے بلکہ خرد پسندوں Intellectuals کا بھی خاتمہ کر دیا ہے۔

فی زمانہ اس بات کی اشد ضرورت ہے کہ دنیائے اسلام میں تحقیقی علوم کا مستقل مقام تسلیم کیا جائے اور انھیں علم کلام کے تصرفِ بے جا سے نجات دلائی جائے کیونکہ مذہب اور سائنس کے میدانِ عمل جُدا جُدا ہیں۔ مسلمانوں کی موجودہ معاشرتی زبوں حالی اور علمی پسماندگی کو دور کرنے کے لئے علوم جدیدہ کی تحصیل از بس لازمی ہے۔ دورِ عباسیہ کے مسلمانوں نے معاصر علوم و فنون کی تحصیل نہایت ذوق شوق سے کی تھی اور سنسکرت، یونانی، سریانی اور پہلوی سے استفادہ کرتے وقت یہ کبھی نہیں سوچا تھا کہ وہ کفّار و اغیار کے علوم ہیں اور مذہبِ اسلام کے منافی ہیں۔ ان علوم کے اخذ و اکتساب کے بعد مسلمانوں نے قابلِ قدر انکشافات کئے تھے اور دوسری اقوام سے اپنے فکری اجتہاد کا لوہا منوایا تھا۔ ہمیں جدید سائنس اور فلسفہ سے خائف ہونے کی کوئی معقول وجہ دکھائی نہیں دیتی۔ ہمارا سوچا سمجھا ہوا عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کی کم سوادی اور بے حسی کا سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ ان کا اعتماد عقل و خرد پر سے اُٹھ گیا ہے۔ اس اعتماد کو بحال کرنے کے لئے اسلامی ممالک میں تحریکِ خرد افروزی کی نشأت و اشاعت کی ضرورت ہے۔ ہمارے خیال میں اس کے بر سرِ بار ہونے کے لئے مندرجہ ذیل شرائط و عوامل لازمی ہیں:

۱۔ اسلامی ممالک میں جمہوریت کو فروغ دیا جائے کیونکہ ایک جمہوری مملکت ہی میں آزادیٔ فکر و نظر نشو و نما پا سکتی ہے۔ جہاں آمریت اور ملوکیت ہوگی وہاں جمہور اپنی آراء کا کھلم کھلا اظہار نہیں کر سکیں گے اور حریتِ فکر کے پنپنے کے مواقع ختم ہو جائیں گے۔

۲۔ اِس مقصد کے لئے فقہا اور متکلمین کے اس ذہنی تسلط کا خاتمہ ضروری ہے جس نے عقلی تحقیق کے تمام سرچشمے خشک کر دیئے ہیں۔ ان حضرات کی باہمی نزاعوں نے اسلام کو بازیچۂ اطفال بنا دیا ہے۔ قرآن کی تفسیر و ترجمانی میں یہ لوگ اپنے مخصوص عقائد کو داخل کرتے ہیں اور کہتے یہ ہیں کہ قرآن یہ کہتا ہے۔ گویا یہ قرآنِ ناطق ہونے کے مدعی ہیں۔ جو شخص ان کی ذاتی رائے سے اختلاف کرے اُسے قرآن کا مخالف کہہ کر کفر و فسق کے فتووں سے تیرباراں کرتے ہیں۔

۳۔ پرانی کتابوں میں جدید نظریات کا کھوج لگانا فعلِ عبث ہے۔ اس سے خود اطمینانی اور فخرِ بے جا کی پرورش ہوتی ہے اور لوگ عظمتِ رفتہ کے تصور میں اس درجہ مگن رہتے ہیں کہ علمی تحقیق کو غیر ضروری سمجھنے لگتے ہیں۔ ہمارے ہاں اس بات کی ذمّہ داری اقبال پر عائد ہوتی ہے اُن کی پیروی میں برگساں کے مرورِ محض کو ابن حزم کی تالیفات میں اور لائڈ مارگن اور الگزنڈر کے نظریات کو ابن مسکویہ کی فوز الاصغر اور رومی کی مثنوی میں ڈھونڈنے کی مضحک کوششیں کی جا رہی ہیں۔ اس قسم کے دعوے کرتے وقت یہ حضرات اتنی زحمت گوارا نہیں کرتے کہ ان فلاسفہ کے نظریات کا تقابلی اور تحقیقی موازنہ کریں۔ عالمِ رواروی میں اس نوع کے دعوے کر جاتے ہیں اور فرض کر لیتے ہیں کہ تحقیق کا حق ادا ہو گیا ہے۔

۴۔ علوم و فنون کو کفر و ایمان کے معیار پر جانچنا غیر ضروری ہے کیونکہ علوم و فنون کافر یا فاسق نہیں ہوتے اور تمام نوعِ انسانی کا مشترکہ سرمایہ سمجھے جا سکتے ہیں۔ اپالو کا مجسمہ ہو یا اصطخر کے ستون اجنتا کے دیواری نقوش ہوں یا سسٹائن گرجے کی چھت کی تصویریں، الحمرا کا شیروں والا دالان ہو یا کیوٹو کا بدھ کا مجسمہ، شیکسپیئر کی رومیو جولیٹ ہو یا امرؤ القیس کا قصیدہ، افلاطون کی جمہوریہ ہو یا بدھ کی دھماپد، سیفو کے گیت ہوں یا مرزا غالب کی غزلیں، تان سین کی درباری ہو یا باخ کا نغمہ سب نوعِ انسان کو بلا تفریقِ ملک و قوم اور مذہب و ملت ہمیشہ مسرت کی دولت بخشتے رہیں گے۔

۵۔ صوفیہ کی خرد دشمنی کا طلسم چاک کیا جائے کہ یہ چیز اسلامی ممالک میں علوم جدیدہ کی اشاعت میں بری طرح حائل ہو رہی ہے۔ صوفیہ جستجوئے حقیقت کے لئے عقل و خرد کی بجائے کشف و وجدان سے رجوع لانے پر اصرار کرتے ہیں اور اس مضرت رساں غلط فہمی کا باعث ہو رہے ہیں کہ کشف و وجدان کو عقل و خرد پر فوقیت حاصل ہے۔ اس غلط فہمی کے ازالے کے لئے ضروری ہے کہ وسیع پیمانے پر نظری سائنس اور فلسفہ جدید کی اشاعت کی جائے۔ اور عقل و خرد کا کھویا ہوا مقام بحال کیا جائے۔

۶۔ تعلیم اس قدر عام کر دی جائے کہ کوئی شخص علم کی نعمت سے بے بہرہ نہ رہے اس سے جواہر قابل کے نکھرنے کا موقع مل جائے گا۔ بالفعل مسلمانوں کے ہزاروں ذہین و فطین بچے مناسب مواقع میسر نہ آسکنے کے باعث اعلیٰ تعلیم سے محروم رہتے ہیں۔ اور ان کی شخصی محرومیاں ملت کی محرومیاں بن جاتی ہیں۔ کون کہہ سکتا ہے کہ غریب والدین کے غیر معمولی ذہن و دماغ رکھنے والے بچوں کو اعلیٰ تعلیم کے مواقع بہم پہنچائے جاتے تو ہمارے ہاں آج تک کئی آئن شٹائن اور پلانک پیدا نہ ہو چکے ہوتے۔

۷۔ معاشرے کو عمرانی و معاشی عدل و انصاف کی بنیادوں پر از سرِ نو تعمیر کیا جائے۔ صدیوں کے جاگیردارانہ استبداد نے عوام کو ابتدائی انسانی حقوق سے محروم کر رکھا ہے۔ جب تک جبر و استحصال کا خاتمہ نہیں ہوگا عوام کی تخلیقی صلاحیتیں بروئے کار نہیں آسکیں گی نہ اُن میں ترقی کا ولولہ پیدا ہوگا۔

گزشتہ تین چار صدیوں میں اہلِ مغرب نے جو حیرت انگیز ترقی کی ہے اس کی وجہ یہ نہیں کہ اُن کا ذہن و دماغ اہلِ مشرق کے ذہن و دماغ سے افضل و برتر ہے اِس کا سبب محض یہی ہے کہ احیار العلوم اور خرد افروزی کی اشاعت سے انھیں مسلمانوں سے بہت پہلے علم کلام اور خرد دشمنی کے تصرف سے نجات مل گئی تھی۔ اور نتیجۃً وہ آزادیٔ فکر و نظر کی نعمت سے بہرہ ور ہو گئے تھے۔ تحریک خرد افروزی کے ہمہ گیر شیوع سے مسلمان اقوام اب بھی اپنا کھویا ہوا مقام حاصل کر سکتی ہیں۔ اور اگر وہ بدستور خوابِ غفلت میں مدہوش پڑی رہیں گی تو زمانہ بہر حال انھیں ان راہوں پر چلنے کے لئے مجبور کرنے والا ہے جن پر چلنے سے وہ اب تک گریز کرتی رہی ہیں۔

# تصریحات

## ۱- ابن رُشدیت[1]

از منۂ وسطیٰ میں اندلس کے مشہور فلسفی ابن رشد کے افکار مغربی ممالک میں عام طور سے شائع ہو گئے تھے۔ اس کے مسلکِ فکر کو ابن رُشدیت اور اس کے پیروؤں کو ابن رشدی کہنے لگے۔ ابن رشد کے اس نظریئے نے خاص طور سے اہلِ مغرب کو متاثر کیا کہ صداقت دو گونہ ہے۔ فلسفے کی صداقت اور مذہب کی صداقت۔ ابن رشدی صدیوں تک پیرس اور اطالیہ کی دانش گاہوں میں اس بات کا درس دیتے رہے کہ مذہب اور فلسفہ کے حقایق یکساں اہمیت رکھتے ہیں نتیجۃً فلسفے کو مذہب کی غلامی سے نجات حاصل ہوئی۔ فرانسس بیکن نے قطعی طور پر فلسفے کو مذہب سے جدا کر دیا۔ اس کے بعد فلسفے کا مطالعہ بحیثیت ایک مستقل بالذات موضوع کے ہونے لگا۔ جس سے اہلِ مغرب آزادیٔ فکر و نظر سے روشناس ہوئے اور سائنس کی ترقی کیلئے زمین ہموار ہو گئی۔

## ۲- احدیت[1]

اس کی رُو سے وحدت اصل ہے کثرت محض اعتباری حیثیت رکھتی ہے۔ کثرت پسندی[2]

[1] Monism  [2] Pluralism

کی رو سے اشیاء ایک ہی اصل کی فروع نہیں ہیں بلکہ مختلف النوع ہیں۔ سپینوزا، فلاطینوس شنکر، ابن عربی اور برگساں کے نظریات احدیت کی مختلف صورتیں ہیں۔ احدیت میں دوئی[1] یا کثرت کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ویدانت کی اَدویتا (دو نہ ہونا) احدیت ہی کی ایک صورت ہے۔ برگساں صرف مرورِ محض[2] کو حقیقی سمجھتا ہے۔ فلاطینوس کہتا ہے کہ تمام کائنات کا اشراق ذاتِ بحت (ذاتِ محض یا ذاتِ احد) ہی سے ہوا ہے۔ ابن عربی کے ہاں وجودِ حقیقی ایک ہے کثرت محض اعتباری ہے۔ سپینوزا بھی رواقیین[3] کی طرح وحدتِ وجود کا قائل ہے۔ مثالیت پسندوں[4] کی احدیت میں نیچر کی حقیقت ذہن کی حقیقت میں گم ہو جاتی ہے۔ احدیت سامی مذاہب موسویت، عیسائیت اسلام کے الٰہیاتی تصور کے منافی ہے کہ ان میں خالق و مخلوق کی دوئی اساسی حیثیت رکھتی ہے۔

### ۳۔ ارادیت

کانٹ نے کہا تھا کہ حقیقت کا ادراک ناممکن ہے۔ شوپنہائر نے کہا کہ ارادہ[5] ہی حقیقت ہے۔ اس سے ارادیت[6] کی تحریک کا آغاز ہوا جس نے نٹشے، برگساں، جیمز، ڈیوی وغیرہ کے افکار کو متاثر کیا۔ شوپنہائر کے خیال میں آفاقی اور اندھا ارادہ ہر شے کا سبب ہے اور کائنات کا تخلیقی اصول ہے۔ یہ نظریہ ظاہراً مثالیت ہی کی ایک صورت ہے۔ شوپنہائر ارادے کے مقابلے میں عقل و خرد کو حقیر و صغیر سمجھتا ہے۔ بدھ کے بعد اسے قنوطیوں کا سب سے بڑا امام سمجھا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ زندہ رہنے کی خواہش ہی انسان کے آلام و مصائب کا سبب ہے اور انسان توالد و تناسل کو ترک کر کے ہی ارادۂ حیات کو شکست دے سکتا ہے۔

### ۴۔ ارتقائیت

فلسفۂ ارتقا کو ارتقائیت[7] کہا جاتا ہے۔ ارتقائیت کے تین نظریے مشہور ہیں (۱) صوفیانہ (۲) سائنسی (۳) فلسفیانہ۔ صوفیانہ نظریہ سکندریہ کے نو اشراقی فلسفی فلاطینوس نے شرح و بسط

---

[1] Duality [2] Duration [3] Stoics

[4] Idealists [5] Will [6] Voluntarism

[7] Evolutionism

سے پیش کیا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ ذاتِ بحت سے پہلے پہل عقل کا اشراق ہوا۔ پھر نفس کا اور پھر مادّے کا۔ یہ تنزّل یا تجلّی ( Emanation ) ہے۔ روحِ انسانی کشف و مراقبہ کے طفیل مادی علایق سے نجات پاکر دوبارہ اپنے مبدءِ حقیقی کی طرف بتدریج صعود کرتی ہے حتیٰ کہ اس سے متحد ہوجاتی ہے۔ تنزل و صعود کا یہ ارتقائی خیال مسلمان صوفیہ نے نو اشراقیت ہی سے اخذ کیا تھا۔ اس کی ترجمانی اخوان الصفا، ابن مسکویہ اور جلال الدین رومی نے کی ہے۔

دوسرا نظریہ سائنسی ہے جو لامارک اور ڈارون سے منسوب ہے۔ اس کا مرکزی خیال یہ ہے کہ ذی حیات مخلوقات میں لامتناہی تنازع للبقا جاری ہے۔ جو ذی حیات طبیعی ماحول سے موافقت پیدا کرلیتے ہیں وہ زندہ رہتے ہیں باقی مرجاتے ہیں۔ علمائے ارتقا، اس عمل کو بقاء اصلح کا نام دیتے ہیں۔ بمرورِ زمانہ سے جب طبیعی ماحول بدل جاتا ہے تو جانداروں کے لئے ضروری ہوجاتا ہے کہ وہ اس سے موافقت پیدا کریں یا ایک نوع سے دوسری نوع میں تبدیل ہوجائیں تاکہ وہ بدلے ہوئے ماحول میں زندہ رہ سکیں۔ اس عمل کو انتخابِ طبیعی کہا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ فطرت اُن خصائص کو منتخب کرلیتی ہے جو انواع کی بقا کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔ اس نظریے کی رُو سے انسان حیوان سے محض ایک درجہ بلند تر ہے۔ ڈارون کہتا ہے کہ انسان آسمان سے گرا ہوا معصوم فرشتہ نہیں ہے بلکہ حیوانات کی صف سے اٹھا ہوا حیوانِ ناطق ہے۔ ڈارون خلقِ آدم، ہبوطِ آدم، مشیّتِ خداوندی، الہام، نبوّت وغیرہ کا قائل نہیں ہے۔

ارتقاء کا تیسرا نظریہ فلسفیانہ ہے۔ جو برگساں کے ارتقاءِ تخلیقی اور لائڈ مارگن اور الگزنڈر کے ارتقاءِ بروزی[۱] کی صورت میں مدوّن ہوا ہے۔

برگساں کے خیال میں جوششِ حیات ( Elan Vital ) عملِ ارتقاء کی محرک ہے جس کے بغیر ارتقاء کا تصور ناقابلِ فہم ہے۔ یہی جوششِ حیات شعورِ حیات بھی ہے۔ حیات کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے۔ ہر زندہ شخص تخلیق کرتا ہے اُس کا زندہ رہنا ہی اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ تخلیق کررہا ہے۔ برگساں "ارتقائے تخلیقی" میں کہتا ہے:

---

۱ـ Emergent Evolutionism

" ایک باشعور شخص زندہ ہے اس لئے کہ اس میں تغیر واقع ہو رہا ہے اور تغیر پختگی کی جانب ہو رہا ہے۔ پختہ ہونا گویا مسلسل تخلیق کرتے رہنا ہے۔"

برگساں عمل برائے عمل کا قائل ہے اور فکر و تدبر کو بے سود، جامد، افلاطونی، ریاضیاتی، میکانکی، منطقی اور عقلی کہہ کر اس کی تضحیک کرتا ہے۔ برٹرنڈرسل کے خیال میں یہی بات برگساں کے نظام فکر کا کمزور ترین پہلو ہے۔ کیونکہ عمل برائے عمل کبھی بار آور اور نتیجہ خیز ثابت نہیں ہوتا عمل کے ساتھ فکر و تدبر کا ہونا ضروری ہے۔ جس کے طفیل عمل معنی خیز بنتا ہے اور سرسبز ہوتا ہے۔ برگساں کی کائنات حرکی اور تغیر پذیر ہے وہ کہتا ہے کہ کائنات کا عملِ ارتقا تخلیقی ہے۔ مرورِ محض ہے جس میں نئی نئی اشیاء ظاہر ہوتی رہتی ہیں۔ انسان میں تخلیقی قوت روز بروز مادے کے تصرف سے آزاد ہو رہی ہے۔ بنی نوع انسان کو وہ شہسواروں کے رسالے سے تشبیہ دیتا ہے جو بے تحاشا گھوڑے مارتے ہوئے آگے بڑھ رہے ہیں اور راستے کی ہر رکاوٹ کو روندتے ہوئے جا رہے ہیں۔ یہ بات اسے پریشان نہیں کرتی کہ آخران شہسواروں کی منزل کیا ہے کیونکہ برگساں مقاصد سے اعتنا نہیں کرتا۔ اس کے سارے فلسفے کا اصل اصول یہ ہے کہ حیات تغیر پذیر اور تخلیقی ہے۔ مادہ جوشش حیات کے راستے میں مزاحم ہوتا ہے جسے تہس نہس کر کے وہ اس پر غالب آجاتی ہے۔

برگساں نے سپنسر کے تصورِ زماں اور نیوٹن کی میکانکیت پر نقد لکھتے ہوئے اپنا نظریۂ ارتقائے تخلیقی مرتب کیا تھا۔ سیموئیل الگزنڈر اور لائڈ مارگن نے ایک قدم اور آگے بڑھایا اور ارتقائے بروزی کا نظریہ پیش کیا۔ لائڈ مارگن نے میکانکیت اور غایت کے درمیان مفاہمت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس کے خیال میں دو قوتیں عملِ ارتقا میں سرگرم عمل ہوتی ہیں۔ ایک وہ جو قدیم اعمال کو جاری رکھ کر انھیں ارتقا کی طرف لے جا رہی ہے۔ اور دوسری وہ جس سے نئے نئے مظاہر رونما ہو رہے ہیں۔ پہلی سے منتج ( Resultant ) کا ظہور ہوتا ہے اور دوسری سے بروز ( Emergent ) کا۔ پہلی ڈارون اور سپنسر کے افکار کا نتیجہ ہے اور دوسری

ان اثرات کا ثمرہ ہے جو لائڈ مارگن نے برگساں کے ارتقائے تخلیقی سے اخذ کئے تھے۔
لائڈ مارگن نے برگساں کے جوششِ حیات کو رد کر دیا اور کہا کہ یہ ایک غیر علمی اصطلاح
ہے۔ بعد میں بروز کو ثابت کرنے کے لئے اسے خود بھی غیر علمی مفروضات کا سہارا لینا پڑا۔
برگساں نے زمان کو مکان سے نجات دلانے کی کوشش کی تھی۔ اور مرورِ محض کا تصور
پیش کیا تھا۔ الگزنڈر نے زمان کو مکان کا رنگ دیا۔ تاکہ اس پر صحیح جریان (Continuity)
کا اطلاق ہو سکے۔ وہ کہتا ہے کہ صحیح جریان اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے جب مکان زمان میں نفوذ
کر جائے۔ الگزنڈر کے خیال میں عالم کا ارتقاء ہموار عمل سے ہوا ہے اور اس میں کہیں بھی فوری
طور پر جست (Jump) پیدا نہیں ہوتی۔ وہ کہتا ہے کہ زمان مکان کی حرکت سے
جزوی تغیرات و حرکات کا ظہور ہوا۔ اس تغیر و حرکت سے زندگی کا ظہور عمل ارتقاء کے ذریعے
ہوا تھا۔ حیات مادے کی ارتقاء یافتہ صورت ہے۔ حیات سے ذہن کا ارتقاء ہوا۔ اور ذہن
سے یزدانیت کا بروز ہوگا۔ ارتقائے بروزی کا مرکزی خیال یہ ہے کہ خدا نے کائنات کو خلق نہیں
کیا بلکہ کائنات اپنے ارتقائی عمل سے خدا کی تخلیق کر رہی ہے۔

## ۵ ۔ تصوّف

لفظ تصوّف کا اشتقاق بعض اہلِ علم نے یونانی زبان کے لفظ سوف (لغوی معنیٰ دانش و خرد)
سے کیا ہے۔ لیکن فی الاصل یہ لفظ "صوف" سے مشتق ہے جو زہاد کے پہننے کا ایک کھردرا اونی
کپڑا تھا۔ تصوّف و عرفان کا تصوّر بڑا قدیم ہے طوالت کے خوف سے ہم یہاں مسلمانوں کے تصوّف
کے ذکر پر اکتفا کریں گے۔ کہ تالیفِ زیرِ نظر میں اسی کا ذکر آیا ہے۔
مسلمانوں کے اخلاقی تنزل کے دور میں مذہبی پیشوا اپنی ابلہ فریبی اور دکان آرائی کے لئے بدنام
ہو چکے تھے۔ اور مذہب محض رسومِ عبادت کی ظاہری پابندی بن کر رہ گیا تھا۔ اہلِ دل کو یہ بات ناگوار
گزری۔ ان کا عقیدہ تھا کہ مذہب کا مقصدِ اوّلیں دل کا تصفیہ ہے اور نیکی ظاہری رسومِ عبادت کی پابندی
سے زیادہ باطن کی اصلاح پر منحصر ہے چنانچہ اہلِ ظاہر ملاؤں کے مقابلے میں انھیں اہلِ باطن کہنے

لگے۔ سب سے پہلے ابو ہاشم کوفی (متوفی ۷۷۰ء) کو صوفی کہہ کر پکارا گیا۔ اس کے بعد اہلِ باطن عام طور سے صوفی کہلانے لگے۔ یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ تصوف کی نشو و نما خراسان میں ہوئی تھی جو کسی زمانے میں بدھ مت کا بہت بڑا مرکز تھا۔ چنانچہ یہ امر چنداں حیرت کا باعث نہیں ہے کہ خراسان کے صوفیہ زاویہ نشینی اور عزلت گزینی پر زور دیتے تھے۔ ابراہیم ابن ادہم (م ۷۷۷ء) کو خراسان کے دبستانِ تصوف کا بانی سمجھا جاتا ہے ان کی تعلیمات کی اشاعت ان کے ایک شاگرد شقیق بلخی (م ۸۱۰ء) نے کی۔ جنھوں نے توکل پر خاص طور سے زور دیا۔ عبداللہ بن مبارک (م ۷۹۷ء) نے کتاب الزہد لکھی۔ احمد بن خزرویہ بلخی (م ۸۵۴ء) ابو علی صادق بلخی (م ۸۱۲ء) اور ابو الحسن نوری خراسانی (م ۹۰۷ء) خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ ابو الحسن نوری کا قول ہے کہ خدا تک رسائی حاصل کرنے کے لئے کشف کا دامن تھامنا ضروری ہے۔ یحییٰ بن معاذ بلخی (م ۸۶۷ء) کے ہاں حسنِ ازل اور عشقِ حقیقی کا تصور ملتا ہے۔ ابو بکر شبلی خراسانی (م ۹۴۶ء) کا قول ہے کہ ماسوا اللہ سے دل کو پاک کر کے اللہ سے رجوع لانا چاہیے۔ انھوں نے بدھوں کی طرح حبسِ دم پر بھی زور دیا تھا۔ ابو سلیمان الدارانی کہتے تھے کہ اللہ کا وصل صرف مستی اور استغراق ہی سے میسر آسکتا ہے۔ معروف کرخی پہلے عیسائی تھے مسلمان ہوئے تو تصوف کا راستہ اختیار کیا۔ رہبانیت میں غلو کرتے تھے۔ انھیں مخمورِ الوہیت کہا گیا ہے۔ خراسان سے عراق اور مصر میں تصوف کی اشاعت ہوئی۔ اکثر صوفیہ عجمی نژاد تھے۔ حارث بن اسد المحاسبی کے شاگرد جنید بغدادی نے احتسابِ نفس کی اہمیت واضح کی اور کہا کہ از خود رفتگی الہامی حالت ہوتی ہے۔ جس میں محبوبِ ازلی سے بلا واسطہ تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔ ابو الفیض ثوبان عرف ذوالنون مصری کہا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کا اتحاد صرف وجد و حال سے ارزانی ہوا کرتا ہے۔ مسلمانوں میں ان سے نظریاتی اور فلسفیانہ تصوف کا آغاز ہوتا ہے۔ انھوں نے اور رابعہ بصری نے محبوبِ حقیقی کے عشق میں پر جوش اشعار لکھے۔ بایزید بسطامی (م ۸۹۵ء) صاحبِ حال تھے۔ ان کا ایک قول ہے "خدا میں ہوں۔ میرا جلال کیسا عظیم ہے!" وہ مجوسی الاصل تھے۔ انھوں نے تصوف میں فنا

کی منزل کا اضافہ کیا جو صریحاً بدھوں کے نروان کی صدائے بازگشت ہے۔ الحاکم ترمذی (م ۲۹۸ھ) نے کہا کہ اولیاء کی بھی ایسی ہی خاتم ہوا ہوتی ہے جیسی کہ انبیاء کی۔ یہ خیال شیخ محی الدین ابن عربی نے انہی سے اخذ کیا تھا اور اپنے آپ کو خاتم الاولیاء کہا تھا۔ اب سلوک کے مراحل معین ہو چکے تھے ۱۔ شریعت ۲۔ طریقت ۳۔ معرفت یعنی اس بات کا انکشاف کہ ذاتِ حق محبوبِ ازل ہے۔ ۴۔ حقیقت یعنی فنا فی اللہ کی منزل

عجمی الاصل صوفیہ میں بسبب عجمی اور حسین بن منصور حلاج خاص طور سے مشہور ہوئے حسین بن منصور حلاج سے متعلق قیاس غالب یہ ہے کہ وہ باطنیہ اسماعیلیہ کے مبلغ تھے۔ انھوں نے باطنیہ کے عقائد۔ نسخ ارواح اور اوتار کے تصورات تصوف میں داخل کئے۔ لوگس ( ) کو ہُوَ ہُوَ کا نام دیا۔ اور کہا کہ یہ خلقِ آدم سے پہلے موجود تھا۔ اور یہی کائنات کی تکوین کا اصولِ اوّل ہے۔ ناسوت اور لاہوت کی تراکیب وضع کیں اور کہا کہ لاہوت آدم بن کر ناسوت میں داخل ہوا تھا۔ شیخ محی الدین ابن عربی نے حلاج کے ہُوَ ہُوَ کو حقیقت الحقائق۔ عقلِ اوّل۔ روح الاعظم، اصل العالم۔ قطب الاقطاب۔ آدم حقیقی۔ البرزخ۔ انسانِ کامل کے نام سے پکارا اور کہا کہ فی الاصل یہ حقیقت المحمدیہ ہے جو کائنات کی تکوین کا باعث ہوئی۔ اور وہی آج بھی اسے برقرار و بحال رکھے ہوئے ہے۔ اور اس کی حرکت و گردش کا سبب ہے۔ حلاج کے تصورات اور نو فلاطونیت کے امتزاج سے ابن عربی نے اپنا نظریہ وحدت الوجود مرتب کیا جس کے اساسی افکار و اصول درج ذیل ہیں :

۱۔ وجود بالذات حق تعالیٰ ہے۔ ماسوا اللہ کا وجود بالعرض ہے۔ ۲۔ وجود عین ذاتِ حق ہے۔ ۳۔ اعیان ثابتہ غیر مخلوق ہیں۔ ۴۔ کوئی شے عدم سے وجود میں نہیں آسکتی۔ ۵۔ انسان مجبورِ محض ہے

وحدت الوجود کا یہ نظریہ حلاج کے حلول پر اضافہ ہے۔ حلولیہ کا خیال ہے کہ خالق مخلوق سے الگ ہے گو اس میں حلول کئے ہوئے ہے۔ وجودیہ کو اتحادیہ بھی کہتے ہیں۔ ان کے خیال میں

کائنات عین خالق ہے. نظریۂ وحدت الوجود کی اشاعت صدر الدین قونوی، عبدالکریم الجیلی عراقی ابن الفارض اور مولوی جلال الدین رومی نے بڑے جوش و خروش سے کی ہندوستان میں چشتیہ نے اسے ہر کہیں پھیلا دیا. مرور زمانہ سے تصوف کی تحریک نے جو تصفیۂ اخلاق کی ایک کوشش تھی باقاعدہ فلسفے کی صورت اختیار کرلی اور اس میں اشراقی ہرمانی، تجلی اور فیض و جذب کے خالص نوفلاطونی نظریات دخیل ہو گئے۔

۱۲ویں صدی عیسوی میں صوفیہ کے فرقے نمودار ہوئے۔ ان میں قادریہ، سہروردیہ، چشتیہ، مولویہ، اور نقش بندیہ مشہور ہوئے صوفیہ نے ہر کہیں اپنی خانقاہیں اور زاویے قائم کئے اور پیری مریدی کو رواج دیا۔ ممالکِ اسلامیہ میں ایک مدت سے تصوف کی تحریک زوال پذیر ہو چکی ہے۔

صوفیہ کے ابتدائی حالات ابو نصر سراج (م ۹۸۸ء) کی کتاب اللمعہ اور ابو طالب مکی کی قوت القلوب میں ملتے ہیں۔ ابو عبدالرحمٰن سُلمی (م ۱۰۲۱ء) نے صوفیہ کے سوانح میں طبقات الصوفیہ لکھی جسے سامنے رکھ کر عبداللہ انصاری نے فارسی میں صوفیہ کے حالات لکھے۔ جامی نے نفحات الانس میں عبداللہ انصاری سے استفادہ کیا ہے۔ اصفہانی (م ۱۰۳۸ء) نے حلیۃ الاولیاء لکھی جو صوفیہ کے احوال و نظریات پر ایک ضخیم کتاب ہے۔ ابو القاسم القشیری (م ۱۰۷۲ء) کے رسالے اور سید علی ہجویری کی کشف المحجوب سے بھی خاصی معلومات فراہم ہوتی ہیں۔

## ۶ ۔ خرد افروزی [1]

فلسفے کی تاریخ میں خرد افروزی اس تحریک کا نام ہے جو ۱۸ویں صدی عیسوی میں انگلینڈ اور فرانس سے شروع ہو کر اکثر مغربی ممالک میں پھیلی تھی. فرانس کے قاموسی دیدرو، دی المبیر، کندرسے، ہولباخ، والٹیر وغیرہ اس کے علمبردار سمجھے جاتے تھے. قاموسی عقل و خرد پر کامل اعتماد رکھتے تھے۔ اور سیاسیات میں جبر و استبداد، مذہب میں زہد فروشی اور اخلاق میں ریاکاری کے سخت مخالف تھے. انھوں نے توہمات و خرافات کے خلاف جہاد شروع کیا. اور دعویٰ کیا کہ معاشرۂ انسانی کے تمام عقدوں کو صرف عقل و خرد کی مدد ہی سے حل کیا جا سکتا ہے وہ سائنس

---

[1] Enlightenment

کی ہمہ گیر اشاعت کے قائل تھے اور کہا کرتے تھے کہ جابر سلاطین نے ابن الوقت مذہبی پیشواؤں سے مل کر عوام کو خوابِ غفلت میں سُلا دیا ہے اور ان کے حقوق غصب کر لئے ہیں اس لئے سلاطین اور مذہبی پیشواؤں کا استیصال ضروری ہے۔ جرمنی میں کانٹ نے فرانسیسی قاموسیوں کی عقلیت کی مخالفت کا بیڑا اٹھایا۔ جس سے فلسفے میں رومانیت نے بار پایا۔ جرمن مثالیت اور فلسفیانہ رومانیت کا طلسم فوئرباخ، سٹراس اور کارل مارکس کے ہاتھوں ٹوٹا۔ خرد افروزی کی تحریک کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس نے دنیاوی زاویۂ نگاہ کو تقویت بخشی اور انسانی ذہن میں یہ خیال راسخ کیا کہ سائنس کے برکات سے عقل و خرد کی روشنی میں معاشرۂ انسانی کو از سرِ نو عدل اور انصاف کی بنیادوں پر تعمیر کیا جا سکتا ہے۔

۷۔ خرد دشمنی:

صوفیہ شروع ہی سے عقل و خرد کے دشمن رہے ہیں۔ یونانِ قدیم کے رواقی، سکندریہ کے نو اشراقی، ہندوستان کے ویدانتی اور عراق و ایران کے صوفیہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ انسانی عقل و خرد ناقص ہے۔ ذاتِ احد یا وجودِ مطلق یا برہمن میں واصل ہونے کے لئے کشف و اشراق کو بروئے کار لانا ضروری ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ظاہر کی آنکھ بند کر لینے ہی سے باطن کی آنکھ روشن ہوتی ہے۔ مراقبے اور سادھی حبسِ دم اور تجرد گزینی سے باطن کی قوتیں بیدار ہو جاتی ہیں عقل عالمِ مادی میں اسیر ہو کر رہ جاتی ہے اور سالکانِ طریقت کو غولِ بیابانی کی طرح سیدھے راستے سے بھٹکا دیتی ہے۔ غرضکہ تصوف اور خرد دشمنی لازم و ملزوم ہیں۔

فلسفے میں خرد دشمنی کا آغاز فلسفۂ یونان کے دورِ تنزل سے وابستہ ہے۔ افلاطون کے مکالمات میں کہیں کہیں فیثا غورسی عناصر پائے جاتے ہیں لیکن اس کا نظریہ مثال خالصتاً عقلیاتی ہے۔ فلاطینوس نے شد و مد سے اس خیال کی اشاعت کی کہ کشف و حال ہی سے ذاتِ بحت تک رسائی ممکن ہو سکتی ہے عیسائی اور مسلمان صوفیہ کو خرد دشمنی کی روایت نو اشراقیوں ہی سے ورثے میں ملی تھی۔ غزالی نے تصوف کو اقانیمِ اسلامی میں ممزوج کر دیا اور دنیائے اسلام میں یہ

خیال عام طور سے رواج پا گیا کہ عقل و خرد گمراہی اور کجروی کا باعث ہوتی ہے۔ جدید فلسفۂ مغرب میں خرد دشمنی کا آغاز شوپنہائر سے ہوا۔ اُس نے عقل و خرد کو اندھے آفاقی ارادے کی کنیز قرار دے دیا۔ نٹشے اور برگساں بھی خرد دشمن ہیں۔ برگساں نے فلاطینوس کے تتبع میں لیکن مختلف الفاظ میں کہا کہ عقل ادراکِ حقیقت سے قاصر ہے کیونکہ وہ زمان کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے دیکھتی ہے۔ ہمارے زمانے میں فرائڈ بہت بڑا خرد دشمن ہے۔ اُس نے عقل و خرد کو اپنے ایک مفروضے لاشعور کی غلامی میں دے دیا ہے۔

## ۸- خودی کا فلسفہ:

خودی Ego کا فلسفہ جرمن فلسفی فشٹے نے شرح و بسط سے پیش کیا ہے۔ جنگ جینا میں نپولین نے جرمنوں کو شکستِ فاش دی تو ان میں سخت بد دلی پھیل گئی۔ فشٹے نے اپنے ہم وطنوں کو سہارا دینے کے لئے یہ فلسفہ پیش کیا تھا۔

شوپنہائر نے حقیقت ( Reality ) کو ارادے کا نام دیا تھا۔ فشٹے اسے خودی کہتا ہے۔ اور اسے آزاد فعلیت تصور کرتا ہے۔ اس کے نظریے کے مطابق خودی ایک تخلیقی اصول ہے اور ہر شے میں موجود ہے۔ خودی سراپا حرکت و عمل ہے اور لامتناہی فعلیت ہے۔ اس خودی سے جو موضوعِ فعّال ہے۔ ناخودی Non-ego معروض Object کی صورت میں نکلتی ہے۔ تاکہ خودی اس کی تسخیر کر سکے۔ خودیٔ مطلق انسانی شعور میں جوشِ عمل پیدا کرتی ہے۔ نظامِ کائنات خودی ہی کی تخلیق ہے اور اس کا مقصد محض یہ ہے کہ وہ خودی کے راستے میں مزاحم ہو کر اسے جدّ و جہد پر آمادہ کرے۔ سب سے پہلے خودی کو اپنا شعور ہوتا ہے۔ لیکن علم و شعور کے لئے ضروری ہے کہ کوئی معروض ( Object ) بھی ہو۔ جسے وہ جانے پہچانے۔ چنانچہ وہ ناخودی کی تخلیق کرتی رہتی ہے۔ خودی کے لئے ناخودی کا وجود ضروری ہے۔ تاکہ اس کے خلاف کشمکش کر کے عملِ ارتقا کو حرکت دے سکے۔ اور اس جدل و پیکار سے اُس میں خود آگاہی پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ نقطۂ نظر بنیادی طور پر مثالیاتی ہے۔ یعنی اس میں مادے کا وجود

بالذات نہیں ہے اور ہر شے کی ساخت ذہنی ہے۔ فشتےؔ نے دیکارت، کانٹ اور لاک کی ذہن و مادّے کی دوئی سے انکار کیا اور مادّے کو کلیتاً خارج کر دیا۔ اس کے خیال میں عالم صرف ظاہری طور پر مادّی دکھائی دیتا ہے۔ حالانکہ فی الحقیقت وہ ذہنی ہے۔ خودی ہی مبدا ہے مبدا کو اس نے مطلق خودی کا نام دیا ہے۔ اس طرح مثالیاتی موضوعیت Subjectivism فشتےؔ کے فلسفے میں انتہا کو پہنچ گئی۔

فشتےؔ کی خودی کا اصل محرک عمل ہے فکر و دانش نہیں ہے۔ خودی کی صلاحیتوں کا اظہار اس وقت ہوتا ہے جب وہ ناخودی کی مخالف قوتوں سے نبرد آزما ہوتی ہے۔ اسی کشمکش سے اخلاقی قدریں جنم لیتی ہیں۔ وجودِ مطلق Absolute Being شیلنگ کے لئے جمالیاتی ہے۔ ہیگل کے لئے عقلیاتی اور فشتےؔ کے لئے اخلاقیاتی ہے۔ فشتےؔ بقا کو مشروط سمجھتا ہے۔ اس کے خیال میں صرف معدودے چند اشخاص ہی جن کی خودی پختہ ہوگی موت کے بعد حیاتِ جاوداں حاصل کر سکیں گے۔ باقی سب مٹ مٹا کر فنا ہو جائیں گے۔ اقبالؔ کا "نظریۂ خودی" بہ تمام و کمال فشتےؔ سے ماخوذ ہے۔

## ۹۔ زمان

زمان لفظِ "زروان" کی بدلی ہوئی صورت ہے۔ مجوسیوں کے ایک فرقے کا عقیدہ تھا کہ زروان اصل حقیقت ہے اور ہرمزد اور اہرمن دونوں پر حاوی اور متصرّف ہے۔ زروان سے مقدر کا مفہوم بھی وابستہ رہا ہے۔ ایران میں زروانیّت کی اشاعت یزدگرد دوم ساسانی کے عہد میں ہوئی تھی۔

زمان یا وقت کی تعریف کرنے میں اہلِ فکر کو خاص الجھن محسوس ہوتی رہی ہے۔ اس کی ماہیت پر بحث کرتے ہوئے ولی آگسٹائن نے کہا تھا۔ "کوئی شخص مجھ سے یہ پوچھے کہ وقت کیا ہے تو مجھے معلوم نہیں ہوگا کہ وہ کیا ہے جب کوئی اس کے بارے میں مجھ سے استفسار نہ کرے تو میں جانتا ہوں کہ وقت کیا ہے۔" قدیم زمانے سے وقت کا تصور مابعد الطبیعیات کا ایک اہم مسئلہ

سمجھا جاتا رہا ہے۔ اور اس کے حقیقی یا غیر حقیقی ہونے پر سیر حاصل بحثیں کی گئی ہیں۔ افلاطون، ارسطو اور دوسرے مثالیت پسندوں کے یہاں وقت حقیقی نہیں ہے بلکہ غیر حقیقی ہے۔ وجودِ مطلق یا خدا کا تعلق کائنات سے زمانی نہیں ہے یعنی کائنات کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا اور خدا کائنات کا خالق نہیں ہے۔ کیا وقت خلق ہوا ہے؟ اگر یہ مخلوق ہے تو اس کے خلق ہونے سے قبل بھی آخر کوئی زمانہ تھا تو وہ بھی وقت ہی تھا۔ کیا وقت قدیم اور غیر مخلوق ہے؟ فلاسفۂ قدیم کی اکثریت کی رائے یہی ہے۔ مثالیت کی طرح وجودی نظریات میں بھی وقت کی حرکت کو مستقیم نہیں سمجھا جاتا بلکہ دولابی (Cyclic) مانا جاتا ہے۔ وقت کے موضوعی اور معروضی ہونے کے بارے میں بھی اختلاف رہا ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ زمان و مکان فہم انسانی کے سانچے میں ڈھلتے ہیں ان کا وجود اعتباری ہے۔ ہستی کی ماہیت میں نہ زمان ہے نہ مکان ہے۔ ہیگل بھی زمان اور مکان کے حقیقی ہونے کا منکر ہے۔

وقت کا تصور دراصل حرکت اور تبدیلی سے پیدا ہوا۔ کائنات میں کوئی تبدیلی اور حرکت نہ ہو تو وقت بھی نہ ہو۔ وقت کی بنیاد تغیر ہے۔ تقدم و تاخر کے لحاظ سے وقت ذہنِ انسانی ہی کا زائیدہ ہے۔ اور موضوعی ہے۔ لیکن بحیثیت تغیر کے معروضی ہے۔ اور باقی رہے گا خواہ کرۂ ارض سے سب انسان مٹ بھی جائیں۔ برگساں کے فلسفے کا اصل اصول زمان کا تصور ہے۔ وہ کہتا ہے کہ زندگی تغیر ہے اور زمان ہی اس کی ماہیت ہے۔ یعنی زندگی اور زمان ایک ہیں۔ یہ زمان وہ نہیں ہے جو میکانکی نقطۂ نظر سے مانا جاتا ہے بلکہ جو انسان کے وجدان میں موجود ہے۔ اسے طلوع و غروبِ آفتاب کے پیمانے سے ناپا نہیں جا سکتا۔

سامی مذاہب اور مجوسیت میں وقت حقیقی ہے اور اس کی حرکت مستقیم ہے یعنی خدا نے کائنات کو ایک خاص لمحے میں تخلیق کیا تھا۔ اور وہ اسے مٹا دینے پر بھی قادر ہے۔ اکثر آریائی مسالک و نظریات مثلاً اشراق، ویدانت، نواشراقیت وغیرہ میں وقت کی گردش دولابی ہے۔ یعنی کائنات کی نہ کوئی ابتدا ہے اور اس کی کوئی انتہا ہوگی۔ سپینوزا اور ابن عربی کے وجودی

نظریات کی اساس یہی ہے. ہمارے زمانے میں آئن سٹائن نے وقت کو زمان رمکان اکائی کی چوتھی بُعد قرار دیا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ آئن سٹائن نے وقت کو مکان کی چوتھی بُعد مانا ہے۔ اقبال کی یہ ترجمانی صحیح نہیں ہے۔

۱۰۔ سَریان،

سَریان کا معنیٰ ہے ایک شے کا دوسری میں نفوذ کر جانا الٰہیات میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ خدا کائنات میں ساری و طاری ہے اور اس کا عالم مادی سے وہی تعلق ہے جو روح کا جسم سے ہے۔ سَریان کا یہ نظریہ آریائی ہے اور کسی نہ کسی صورت میں ہر آریائی نظامِ فکر میں موجود رہا ہے۔ سَریانی خدا ماورائی خدا کی طرح فاعلِ مختار اور قادرِ مطلق نہیں ہے۔ فلسفے میں یہ تصور (عقلیاتی رواقیت) ذہنِ فطرت میں سرایت کئے ہوئے ہے۔ ہمہ روحیت (کائنات بے شمار ارواح پر مشتمل ہے)، ارتقائے بروزی (خدا کائنات میں ساری و طاری ہے اس کا ارتقائی عنصر ہے اور کائنات کے ساتھ ساتھ تکمیل پذیر ہو رہا ہے) نو فلاطونیت (ذاتِ بحت سے عالمِ مادی کا اِشراق ہُوا ہے۔) ویدانت (برہمن ہی کائنات ہے) کی صورتوں میں نمود پذیر ہُوا ہے۔ اقبال نے ارتقائے بروزی پر فشٹے کی خودیٔ مطلق کا پیوند لگایا اور کہا کہ خدا انائے مشہود ہے جو کائنات میں جاری و ساری ہے۔ یہ کہہ کر انھوں نے اسلام کے ماورائی خدا کو سَریانی بنا دیا ہے۔

۱۱۔ عقل،

جبلّت و وجدان انسان اور حیوان میں مشترک ہیں عقل انسان کو حیوان سے ممتاز کرتی ہے عقل کی تعریف کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ انسانی ذہن کی فکر و تدبر کی وہ خاصیت جو اس میں خود شعوری Self-Consciousness پیدا کرتی ہے عقل ہے۔ برٹرنڈ رسل کہتے ہیں کہ عقل انسان کے ذہن کی وہ خصوصیت ہے جو اسے ان وسائل کا پتہ دیتی ہے جن کی مدد سے وہ اپنے مقاصد کے حصول کی کوشش کرتا ہے۔ عقل سائنس اور فلسفہ کی نشو و نما کا باعث ہوئی۔ وہ متکلمین اور فلاسفہ بھی جو عقل کو ناقص سمجھتے ہیں اپنے نظریات کی تشریح کے لئے عقلی استدلال

ہی کو بروئے کار لاتے ہیں۔ انسان نے عقل ہی کے طفیل ترقی کے مدارج طے کر کے تمدن کی بنیاد رکھی ہے۔ عقل انسان اور فطرت کی طویل اور روح فرسا آویزش کے دوران شکل پذیر ہوئی تھی۔ اور اسی کی مدد سے انسان تسخیرِ فطرت پر قادر ہوا ہے۔ خرد دشمن لازمی طور پر رجعت پسند ہوتے ہیں۔ اقبال کی تمدن دشمنی اور بدویت پسندی کی تہ میں ان کی خرد دشمنی کارفرما ہے۔

## ۱۲- غائیت

کسی واقعے کی غائی ترجمانی کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے مقصد کو معلوم کیا جائے۔ اس کی میکانکی ترجمانی کا مطلب اُس واقعے کا سبب بیان کرنا ہے۔ فلسفے کا تعلق غایت سے رہا ہے اور سائنس کا میکانکیت سے گہرا رشتہ ہے۔ غائیت کا نظریہ اپنی جامع صورت میں سب سے پہلے ارسطو نے پیش کیا تھا۔ ارسطو کہتا ہے کہ کسی فعل کی علت غائی وہ مقصد ہے جس کی طرف حرکت ہو رہی ہے۔ اس طرح مقصد حرکت کی علت بن گیا ہے۔ گو علت منطقی طور پر مقصد پر مقدم ہے۔ اس خیال کی رو سے حرکت و تغیر کا عمل کسی واضح مقصد کے تحت آگے بڑھتا ہے۔ غائیت میکانکیت کی ضد ہے کیونکہ میکانکیت میں صرف اسباب و علل سے اعتنا کیا جاتا ہے۔ جدید دور کے فلاسفہ میں لاٹزے نے غایت کی بنا پر اپنا فلسفہ مرتب کیا ہے اور اس کا نام غائی مثالیت Teleological Idealism رکھا ہے۔ برگساں غائیت کا منکر ہے اور اسے بھی ایک قسم کی میکانکیت قرار دیتا ہے۔ اس کے خیال میں غائیت انسانی کوششوں کی ایک واضح منزل معین کر کے قدر و اختیار کی نفی کر دیتی ہے۔ نیز اس سے زمان غیر حقیقی اور بے کار ہو جاتا ہے۔

حیاتیت کے نظریات میں بھی غائیت کا عنصر موجود ہے۔ اس کے شارحین کہتے ہیں کہ حیات کا خاصہ ہے کہ وہ چند واضح مقاصد کی طرف کوشاں ہوتی ہے۔ سائنس دان غائیت کو غیر علمی سمجھتے ہیں۔ منسٹربرگ نے تو صاف کہا ہے کہ اسے نفسیات سے یک قلم خارج کر دینا اشد ضروری ہے۔

## ۱۳۔ ماورائیت ( Transcendentalism )

ماورائیت اور قدرتِ مطلق کے تصورات، لازم و ملزوم ہیں۔ کیونکہ جو خدا کائنات میں طاری و ساری ہوگا وہ اس کا خالق نہیں ہو سکتا۔ نہ اس میں کسی نوع کا تغیر و تبدل کر سکتا ہے۔ یہ عقیدہ کہ خدا کائنات سے ماورار ہے خالصتاً سامی الاصل ہے اور موسویت، عیسائیت اور اسلام سے بہت پہلے بابلیوں اور فنیقیوں جیسی سامی اقوام میں موجود تھا۔ جو اپنے دیوتاؤں بعل، مولک وغیرہ کو کائنات سے ماورار سمجھتے تھے۔ یہودیوں کا خداوند یہوواہ (لغوی معنیٰ ہے ریڑھ کی ہڈی ابتداء میں برق و رعد کا دیوتا تھا۔ عیسائیوں اور مسلمانوں کا خدا بھی کائنات سے ماورار ہے خالقِ کل ہے۔ قادرِ مطلق ہے۔ فاعلِ مختار ہے اور ہر لمحے کائنات میں ردّ و بدل کر سکتا ہے۔ یہی ماورائیت اسے آریاؤں کے تنزیہی خدا سے ممتاز کرتی ہے۔

## ۱۴ - لوگس ( Logos

لوگس یونانی زبان کا لفظ ہے جس کا معنیٰ ہے "نثر میں بات کرنا" انگریزی زبان میں اس کا ترجمہ Word اور عربی میں کلمہ سے لیا گیا ہے یہ لفظ سب سے پہلے شہر افیسس کے نامور یونانی فلسفی ہیریقلیتس کے ہاں ملتا ہے۔ وہ لوگس کو ایک قسم کی قوتِ متخیلہ سمجھتا تھا۔ جو کائنات کی تخلیق کا سبب بنی تھی۔ کبھی کبھار وہ لوگس کو خدا بھی کہہ دیتا تھا۔ افلاطون نے عین العیون یا Idea-Ideon کو لوگس کہا ہے۔ رواقیئین نے فطرت کو خدا ٹھہرایا اور کہا کہ اس میں لوگس نے روح پھونکی تھی۔ نو فلاطونی لوگس سے دانشِ خداوندی یا ذہنِ خداوندی مراد لیتے تھے۔ فلو یہودی نے کہا کہ لوگس نے مادی دنیا کو خلق کیا ہے۔ عیسائی علمار نے مسیح ابنِ مریم کو لوگس یا کلمہ کہا۔ جو کہ ان کے عقیدے کی رو سے زندگی اور نور کا مبدء ہیں۔ اور ان کے پیکرِ جسمانی میں لوگس نے نجاتِ عالم کے لئے ظہور کیا تھا۔ قرآن میں بھی جنابِ مسیح کو کلمہ کہا گیا ہے۔ فلسفہ اسلام کے مؤسس الکندی نے لوگس کو نفسِ کل کا نام دیا۔ جس کا اشراق خدا سے ہوا ہے اور جس سے ارواحِ انسانی اور اشیاءِ مادی ظہور پذیر ہوتی ہیں۔

حلاج نے نوفلاطونیت سے لوگس کا تصور مستعار لیا اور اسے ہُوَ ہُوَ کہا اور دعویٰ کیا کہ یہ اُس وقت بھی موجود تھا جب کہ ابھی آدم کا وجود نہ تھا۔ ابن عربی نے لوگس کو حقیقت الحقائق یا حقیقتِ محمدیہ کا نام دیا۔ یہ تمام کائنات کی تخلیق کا باعث ہوئی۔ اور جو ازلی اور قدیم ہے۔ لوگس کے تصور میں آریاؤں کا حلول اور اوتار کا نظریہ مخفی ہے۔ جس کی رو سے خدا وقتاً فوقتاً انسانی روپ دھار لیتا ہے۔ باطنیہ فرقوں نے حلول اور اوتار کے اس تصور کی شدومد سے اشاعت کی۔ اقبال نے جاوید نامہ میں ھُوَ عبدہ کہہ کر جناب رسالتمآبؐ کو الوہیت کا جامہ پہنا دیا ہے۔

## ۱۵۔ مثالیت پسندی ( Idealism

اسے عینیت اور تصوریت بھی کہا جاتا ہے۔ اس کی رو سے امثال یا عینون ( Ideas بنیادی حقایق ہیں۔ اخلاقیات میں اعلیٰ مقاصد ( Ideals ) کے حصول کی کوشش کو مثالیت پسندی کہا جاتا ہے۔ افلاطون مابعد الطبیعیاتی مثالیت پسندی کا بانی ہے۔ اس کے خیال میں امثال کا عالم حقیقی عالم ہے۔ اسی باعث بعض فلاسفہ نے Idealist کی بجائے اسے Idea-ist کہا ہے۔ افلاطون کہتا ہے کہ جس عالم کا تجربہ ہمیں اپنے حواس کے وسیلے سے ہوتا ہے وہ غیر حقیقی ہے۔ افلاطونی امثال ازلی و ابدی ہیں۔ عالم مادی میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں امثال ان سے قطعی اثر پذیر نہیں ہوتے۔ عالم مادی کی تمام کوتاہیاں اور خامیاں مادے کی وجہ سے ہیں۔ امثال غیر متبدل ہیں کامل بالذات ہیں۔ اور ساکن و جامد ہیں۔ افلاطون عقلیت پسند ہے۔ کیونکہ اس کے خیال میں امثال حسی تجربے اور مشاہدے سے بے نیاز اپنا مستقل بالذات وجود رکھتے ہیں۔ جن کا ادراک عقلِ استدلالی ہی سے ممکن ہو سکتا ہے۔ افلاطون کے فلسفے پر فیثاغورس پارمی نائدیس، ہیرقلیتس اور سقراط کے واضح اثرات دکھائی دیتے ہیں۔ فیثاغورس سے اس نے عارفی ( Orphic ) عنصر لیا۔ اور حیات بعد ممات، ریاضیاتی شغف اور عقل و عرفان کے امتزاج کے تصورات اخذ کئے۔ پارمی نائدیس سے اس نے یہ عقیدہ مستعار لیا کہ حقیقت ازلی و ابدی ہے اور تمام تغیرات فریبِ نظر ہیں۔ ہیرقلیتس سے اس نے یہ خیال لیا کہ عالمِ حواس

یا عالمِ مادی کی ہر شے تغیر پذیر ہے اور اس عالم میں کسی بھی شے کو ثبات میسر نہیں ہے۔ بات پارمی نائڈیس کے نظریے سے ملا کر اس نے کہا کہ علم حسیات سے حاصل نہیں ہو سکتا بلکہ عقل استدلالی سے حاصل ہوتا ہے۔ سقراط سے اس نے اعلیٰ اخلاقی قدروں (خیر، حسن، صداقت) کا تصور لیا۔
ارسطو بھی مثالیت پسند تھا لیکن اس کی مثالیت پسندی میں حقیقت پسندی کا عنصر موجود ہے۔ اس نے کہا کہ امثال اشیاء سے ماوراء نہیں ہیں جیسا کہ افلاطون کہتا ہے بلکہ خود ان کے بطون میں موجود ہیں۔ عالمِ مادی غیر حقیقی نہیں ہے نہ امثال کا عکسِ محض ہے بلکہ حقیقی ہے۔ اس نے کہا کہ امثال اور اشیاء کا امتزاج حرکت و تغیر کا باعث ہے

مثالیت کی ایک اہم روایت کا آغاز کانٹ سے ہوا۔ جس کے نظریے کو ماورائی مثالیت پسندی کہا جاتا ہے۔ کانٹ کے نظریے میں عقل اور ارادے کے درمیان مفاہمت نہیں ہو سکی چنانچہ اس کے بعد مثالیت پسندی کی دو تحریکیں پہلو بہ پہلو صورت پذیر ہوئیں۔ ۱۔ جرمن عقلیاتی مثالیت پسندی (فشٹے، شیلنگ، ہیگل) جسے جرمن کلاسیکی مثالیت پسندی بھی کہا جاتا ہے اس میں خود آگاہ عقل یا ذہن کو حقیقتِ مطلق مانا گیا ہے۔ ۲۔ ارادیت پسندی جس کا بانی شوپنہائر ہے جو اندھے آفاقی ارادے کو حقیقتِ مطلق قرار دیتا ہے۔ فشٹے کے نظامِ فکر میں موضوعی مثالیت پسندی اپنی انتہا کو پہنچ گئی۔ برگساں، لائبنز اور بارکلے مشہور مثالیت پسند ہیں۔ انگریزی مثالیت مطلق Absolute Idealism کے شارحین بریڈلے اور بوزنکوے ہیگل کے پیرو تھے اور حقیقت کو کامل بالذات، اور ہمہ گیر عقلیاتی تجربہ سمجھتے تھے۔ فوئرباخ اور کارل مارکس کی تنقید سے جرمن مثالیت پسندی کا طلسم ٹوٹ گیا۔ ایوکن اس کا آخری مشہور شارح تھا۔ جدید فلسفیانہ رجحانات مثالیت پسندی کے خلاف ہیں۔

## ۱۶۔ نو اشراقیت،

اسے نوفلاطونیت بھی کہا جاتا ہے۔ افلاطون اواخر عمر میں فیثا غورس کے عارفانہ خیالات سے متاثر ہوا تھا۔ اپنے مشہور مکالمے فیدو میں وہ فیثا غورس کا یہ نظریہ دہراتا ہے کہ فلسفے کا مقصد

انسان کو بار بار پیدا ہونے اور تناسخِ ارواح کے چکر سے نجات دلاتا ہے۔ دوسرے مکالمے طیماوس میں کہتا ہے کہ اصل عالم تین ہیں۔ عالمِ ربوبیت، عالمِ عقلی، عالمِ نفس۔ اس کے ساتھ وہ فیثاغورث کی طرح جسم کو روح کا قید خانہ سمجھتا ہے جس سے رہائی پا کر ہی روح حقیقتِ مطلق کا ادراک کر سکتی ہے۔ فلاطینوس نے اپنے فلسفۂ نواشراقیت کی اساس افلاطون کے انہی عارفانہ خیالات پر رکھی تھی اس کا تنزل و ارتقاء کا نظریہ صریحاً افلاطون کے تین عالموں سے ماخوذ ہے۔

فلاطینوس کے فلسفے کو نوفلاطونیت کہا جاتا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اُس نے افلاطون کے فلسفے کا احیاء نہیں کیا۔ نہ وہ اُس کے عقلیاتی نظام سے اعتنا کرتا ہے بلکہ افلاطون کے چند پریشان عارفانہ خیالات کو جو فیثاغورس سے ماخوذ تھے اساسِ فکر بنا کر ایک نیا نظریہ مرتب کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اردمان نے اپنی تاریخ فلسفہ میں نواشراقیت کا ذکر ازمنۂ وسطیٰ کے ضمن میں کیا ہے اور اسے یونانی فلسفے کا مکتبِ فکر ماننے سے انکار کیا ہے۔ فلاطینوس نے فلو یہودی سے استفادہ کیا۔ جس کا عقیدہ تھا کہ ذاتِ باری تک رسائی فکر و تدبر سے نہیں ہو سکتی بلکہ کشف و حال سے ہوتی ہے۔

فلاطینوس کے تنزل (نیچے آنا)، اور صعود (اوپر جانا) کے نظریئے کو فصل (روح کا مبدءِ حقیقی سے جدا ہونا) و جذب (روح کا دوبارہ مبدءِ حقیقی میں فنا ہو جانا) بھی کہتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ذاتِ بحت (ذاتِ محض ذاتِ احدیت۔ ذاتِ باری تعالیٰ) سے بتدریج عقل، نفس اور مادے کا اشراق ہوا۔ یہ تنزل یا فصل ہے یعنی روح اپنے مبدءِ حقیقی سے جدا ہو کر عالمِ مادی کی طرف نیچے کا سفر کرتی ہے۔ کشف و حال اور تطہیرِ نفس ( )

سے روح علایق مادی سے پاک ہو کر دوبارہ عالمِ بالا کا سفر کرتی ہوئی ذاتِ باری تعالیٰ میں کھو جاتی ہے۔ یہ جذب و فنا ہے۔ فلاطینوس مادے کے وجود کو تسلیم نہیں کرتا۔ اس کے خیال میں تمام اشیاء کی ماہیت ایک سی ہے۔ کیونکہ سب ذاتِ بحت ہی سے متفرع ہوئی ہیں۔ فلاطینوس کے یہ افکار عیسائیوں اور مسلمانوں کے تصوف و تفلسف میں نفوذ کر گئے۔

اخوان الصفا نے اپنے رسائل میں بڑی شرح وبسط سے تنزل و صعود کا یہ نظریہ پیش کیا ہے۔ جس سے بعد کے صوفیہ اور فلاسفہ نے استفادہ کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ ذاتِ باری سے عقلِ فعّال کا اشراق ہوا جس سے نفسِ کل، دوسری ارواح اور اشیا معرضِ وجود میں آئیں روح اِس عالمِ مادی میں آکر اسیر ہوگئی ہے اور ہر دم مبدءِ حقیقی کی جانب لوٹ جانے کے لیئے بے قرار رہتی ہے۔ یہی تصور ابن سینا، فارابی، ابن رشد، ابن عربی اور جلال الدین رومی کی الٰہیات کا جزو لاینفک بن گیا۔ شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول کے نورِ قاہر کے تصور میں بھی یہی نظریہ موجود ہے۔ وہ خدا کو نورِ مطلق کہتے ہیں اور تاریکی اور مادے کو فریبِ نگاہ قرار دیتے ہیں۔ ویدانت میں "آتما برہمن ایکنا" کا خیال تو اشراقیت کی الٰہیات سے ملتا جلتا ہے۔ فرق محض یہ ہے کہ تو اشراقیت میں تدریجی تنزل وارتقاء ہے جب کہ ویدانتی برہمن کو عین کائنات مانتے ہیں۔

## ۱۷۔ وِجدان

'وِجدان' کا لغوی معنیٰ ہے "پالینا" صوفیہ نفسِ انسانی کو دو حصّوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ایک طرف عقل ہے جو مادی دنیا کے عقدوں کو سلجھانے کے کام آتی ہے۔ دوسری طرف وِجدان ہے جو ایک باطنی حاسہ ہے اور وجد و حال اور کشف و اشراق کا مرکز و محور ہے آج تک وِجدان کی کوئی جامع و مانع علمی تعریف نہیں کی جاسکی۔ زیادہ سے زیادہ اسے ایک پُراسرار قوت کہا جاسکتا ہے۔ برگساں نے البتہ کہا ہے کہ جب جبلّت خود آگاہ ہوجائے تو وہ وِجدان بن جاتی ہے لیکن برگساں کے ناقد کہتے ہیں کہ جبلّت کا خود آگاہ ہوجانا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں عقل کا شمول ہوا ہے۔ اس لئے عقل اور جبلّت سے الگ وِجدان کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اور وِجدان کسی صورت بھی عقل سے برتر نہیں ہے۔

## ۱۸۔ ویدانت،

'ویدانت' کا لغوی معنیٰ ہے "وید کا آخر" یعنی اُپ نشد، جو ویدوں کے بعد لکھے گئے۔

اُپ نشد کا لغوی معنی ہے "قریب بیٹھنا" یا گروہ باطنی تعلیم۔ بعض قدیم اُپ نشد ویدوں پہلے برہمنوں میں بھی حقیقتِ مطلق کا ذکر تت ایکم (وہ ایک) کے الفاظ میں آیا ہے۔ بیکن طرح ایک سو اُپ نشد گنائے ہیں۔ لیکن پنڈت رادھا کرشنن کے خیال میں ان کی تعداد ایک سو سات ہے۔ چھاندوگیہ اُپ نشد میں پہلی بار کثرت اور دوئی کو غیر حقیقی اور فریبِ نظر مانا گیا ہے۔

ویدانت کا قدیم ترین تصوّر بادرائن (۲۰۰ ق م) کے برہم سُوتر یا ویدانت سوتر میں ملتا ہے۔ اس میں اُپ نشد کے منتشر خیالات کو مربوط اور منطقی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ اس سے کم و بیش ایک ہزار برس بعد گوداپد نے اس سوتر کی شرح لکھی اور گووند کو اس کے اسرار و رموز سمجھائے۔ یہی گووند، شنکر کا استاد تھا۔ شنکر نے بنارس کے دورانِ قیام میں اُپ نشد اور بھاگوت گیتا کی شرحیں لکھیں۔ جن سے برہمن مت کا احیاء ہوا۔ شنکر کے خیال میں برہمن ہی حقیقی ہے عالمِ مادی فریبِ نگاہ ہے۔ وہ اودیا یا اجنانا (جہالت) کو مایا کہتے ہیں۔ ان کے خیال میں عقل اور حسیّات ادراکِ حقیقت سے قاصر ہیں۔ اس شخص پر جو عقل و حسیّات کے تصرّف سے چھٹکارا پا لیتا ہے۔ یہ حقیقت منکشف ہو جاتی ہے کہ برہمن اور آتما ایک ہیں۔ یعنی تت توم اسی (وہ تو ہے) جب آتما مادی علایق سے ماورا ہو کر برہمن میں جذب ہو جاتی ہے تو سنسار چکّر ختم ہو جاتا ہے اور آتما مُکتی پا لیتی ہے۔ یجناولکیہ کے خیال کے مطابق مُکتی کے بعد آتما باقی نہیں رہتی اور جس طرح دریا سمندر میں غائب ہو جاتا ہے وہ برہمن میں کھو جاتی ہے۔ مایا اور مُکتی کے یہ تصوّرات بدھ مت سے ماخوذ ہیں۔ ویدانت سُوتر میں پرش اور پرکرتی الگ الگ نہیں ہیں بلکہ ایک ہی وجودِ مطلق (برہمن) سے متفرّع ہوئے ہیں۔ برہمن عین کائنات ہے۔

## ۱۹۔ ہمہ روحیتی کثرت پسندی'

احدیّت کی رُو سے وحدت اصل ہے۔ کثرت ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ کثرت پسندی میں اشیاء بنیادی طور پر ایک اصل کی فروع نہیں ہیں۔ بلکہ مختلف النوع ہیں۔ ہمہ رُوحیت Pansychism مثالیت پسندی کی ایک صورت ہے۔ جس میں فطرت۔

مادی نہیں بلکہ لاتعداد نفسی مراکز پر مشتمل ہے ہمہ روحیتی کثرت پسندی کی
سب سے واضح مثال لائب نٹز کا نظریہ ہے۔ دیکارٹ نے ذہن اور مادے کی دوئی کا تصور پیش
کیا تھا۔ لائب نٹز نے کہا کہ حقیقت بنیادی طور پر ذہنی ہے اور مادہ حقیر اور ادنے قسم کی نفسی اکائیوں
سے بنا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اشیاء عالم اور کائنات کی بنیادی صفت توانائی ہے۔ توانائی سے
اس کا مطلب کسی شئے کے متحرک ہونے یا حرکت جاری رکھنے کی صلاحیت سے ہے۔ اس کے
خیال میں کائنات توانائی کی اکائیوں سے بنی ہے اور ہر شے انھی اکائیوں پر مشتمل ہے۔ ان اکائیوں
کو وہ Monads کا نام دیتا ہے۔ یہ لفظ اگسٹائن ملی اور برونو کے یہاں بھی ملتا
ہے۔ لائب نٹز کہتا ہے کہ ہر اکائی ازلی و ابدی ہے۔ اکائیوں کے مختلف درجے ہیں مثلاً جو اکائیاں
چٹانوں یا پودوں کو بناتی ہیں وہ اتنی صاف نہیں جتنی کہ وہ اکائیاں جن سے انسان بنتا ہے۔
خدا سب سے صاف اکائی ہے۔ اکائیوں کے تسلسل میں کبھی بھی فرق نہیں پڑتا۔ ہر اکائی کے
اندر پوری کائنات منعکس ہوتی ہے۔ ان اکائیوں میں کوئی شگاف نہیں ہے۔ اس لئے جو کچھ ان میں
ہے وہ شروع سے موجود ہے۔ ہر اکائی اپنے اندرونی محرکات سے اپنی فطرت کی تکمیل کرتی ہے۔
لائب نٹز کی کائنات سکونی نہیں حرکی ہے۔ لائب نٹز احدیت کی تردید کرتا ہے۔ فخز، میکینے گارٹ
جیمز وارڈ، وائٹ ہیڈ اور برٹرنڈ رسل نے کسی نہ کسی صورت میں لائب نٹز کے فلسفے کی تائید
کی ہے۔ لائب نٹز نے نیوٹن کے برعکس کہا تھا کہ زمان مکان محض اضافی علائق پر مشتمل ہیں۔
آئن سٹائن نے اپنے نظریۂ اضافیت سے لائب نٹز کے اس خیال کی تصدیق کی ہے۔
ہمارے ہاں اقبال نے جیمز وارڈ کی ہمہ روحیتی کثرت پسندی سے استفادہ کیا ہے جو بذاتِ
خود لائب نٹز سے ماخوذ ہے۔

# اصطلاحات ،

| | |
|---|---|
| Averroicism. | ابن رُشدیت |
| Monism | اُحدیت |
| Pluralism | کثرت پسندی |
| Duality | دُوئی |
| Duration | مرورِ محض |
| Stoics | رواقئین |
| Idealism | مثالیت پسندی |
| Voluntarism. | ارادیت پسندی |
| Will | اِرادہ |
| Evolutionism | اِرتقائیت |
| Emergent Evolution | اِرتقائے بروزی |
| Emergent | بروز |
| Emanaton. | تجلّی |

| | |
|---|---|
| Continuity | جریانِ تسلسل |
| Jump | جَست |
| Divinity | یزدانیّت |
| Elan Vital | جوششِ حیات |
| Enlightenment | خِرد افروزی |
| Encyclopaedists | قاموسی |
| Egoism | اَنیّت یا خُودی کا فلسفہ |
| Ego | خُودی |
| Non-ego | ناخُودی |
| Absolute Ego | مُطلق خُودی |
| Reality | حقیقت |
| Object | معروض |
| Subject | موضوع |
| Subjectivity | موضوعیّت |
| Objectivity | معروضیّت |
| Pansychism. | ہمہ رُوحیّت |
| Immanence | سَرَیان |
| Immanent | ساری |
| Transcendent | ماورائی |
| Transcendentalism | ماورائیت |
| Cyclic | دُولابی |

| | |
|---|---|
| Rational Idealism | عقلیاتی مثالیت |
| Self-Consciousness | خودشعوری |
| Teleology | غائیت |
| Teleological Idealism | غائی مثالیت |
| Vitalism | حیاتیت |
| **Lógos** | کلمہ |
| Subjective Idealism | موضوعی مثالیت |
| Absolute Idealism | مثالیت مطلق |
| Neo-Platonism | نوفلاطونیت نواشراقیت |
| Katharsis | تطہیر نفس |

# کتابیات :


۱۔ قرآن مجید

۲۔ فصوص الحکم ۔ شیخ اکبر ابن عربی

۳۔ حکمت الاشراق ۔ شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول

۴۔ انسانِ کامل ۔ عبدالکریم الجیلی

۵۔ اسفار اربعہ ۔ ملّا صدرالدین شیرازی

۶۔ مثنوی مولوی جلال الدین رومی

۷۔ احیاء العلوم غزالی

۸۔ الکلام ۔ شبلی نعمانی

۹۔ علم الکلام ۔ شبلی نعمانی

۱۰۔ علم الکلام ۔ محمد ادریس کاندھلوی

۱۱۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ ۔ اقبال ۔ ترجمہ سید نذیر نیازی

۱۲۔ بانگِ درا

۱۳۔ مثنوی اسرار و رموز

۱۴۔ پیامِ مشرق

۱۵۔ زبورِ عجم

۱۶۔ بالِ جبریل

۱۷۔ ضربِ کلیم

۱۸۔ جاوید نامہ

۱۹۔ مسافر

۲۰۔ ارمغانِ حجاز

۲۱۔ امام رازی۔ سید عبدالسلام ندوی

۲۲۔ سیرت النعمان۔ شبلی نعمانی

۲۳۔ الغزالی۔ شبلی نعمانی

۲۴۔ مقالات۔ شبلی نعمانی

۲۵۔ شعر العجم جلد چہارم۔ شبلی نعمانی

۲۶۔ حیاتِ شبلی۔ سید سلیمان ندوی

۲۷۔ عرب و ہند کے تعلقات

۲۸۔ تفسیرِ احمدی۔ سر سید احمد خاں

۲۹۔ فکرِ اقبال۔ خلیفہ عبدالحکیم

۳۰۔ فلسفہ کیا ہے۔ میر ولی الدین

۳۱۔ مقدمہ ابن خلدون

۳۲۔ سخندانِ فارس۔ مولانا محمد حسین آزاد

۳۳۔ اقبال کا نظریۂ ابلیس (مقالہ) پروفیسر تاج محمد خیال

۳۴۔ اقبال نامہ عطاء اللہ کلیم

۳۵۔ ملفوظاتِ اقبال۔ محمود نظامی

۳۶۔ حرفِ اقبال

۳۷۔ آثارِ اقبال

۳۸۔ مکتوباتِ اقبال۔ مرتبہ نذیر نیازی

۳۹۔ مکاتیبِ اقبال بنام نیاز الدین

۴۰۔ دبستانِ مذاہب۔ مُلّا محسن فانی

۴۱۔ کتاب الطواسین۔ منصور حلّاج

۴۲۔ لزومیات۔ ابوالعلامعرّی

۴۳۔ علم النفس ابن سینا۔ ڈاکٹر اکبر علی سیاس

۴۴۔ رینان۔۔ ابن رشد و فلسفۂ ابن رشد

۴۵۔ اقبالِ کامل۔ عبدالسلام ندوی

۴۶۔ مکتوباتِ سرسیّد۔ مرتبہ محمد اسمٰعیل

۴۷۔ مضامینِ سرسیّد احمد خاں

۴۸۔ مضامینِ محسن الملک

## BIBLIOGRAPHY

1. Metaphysics of Iqbal. Dr. Ishrat Hussain.
۲. A study of Iqbal's Philosophy. Bashir Ahmad Dar.
3. Iqbal and Post-Kantian Voluntarism. Bashir Ahmad Dar.
4. Iqbal-Atiya Begum.
5. Iqbal's Educational Philosophy. Sayyedain.
6. A History of Philosophy in Islam. De Boer.
7. Essays Indian and Islamic. S. Khuda Bakhsh.
8. Outline of Islamic Culture Vol. 2 Shustery
9. Ibnal Arabi. Affifi.
10. The Will and Pre-destination in Early Islam. Montgomery Wat
11. Muhammadanism. H.A.R. Gibb
12. Modern Trends in Islam. H.A.R. Gibb
13. Sufism. Arberry.
14. Concise Encyclopaedia of Living Faiths. Zachner.
15. Creative Evolution. Bergson.
16. Creative Mind. Bergson.
17. A History of Western Philosophy. Bertrand Russell.
18. Outline of Philosophy. Bertrand Russell
19. Power. Bertrand Russe.l.
20. Mysticism and Logic. Bertrand Russell
21. Sceptical Essays. Bertrand Russell.

22. A History of Philosophy. Frank Thilly
23. The Song Divine. Aurovindo Ghosh
24 The Age of Faith. Will Durant
25. Civilization on Trial. Toynbee.
26. Philosophy. Clifford Barret.
27 Ends And Means. Aldous. Huxley
28. A Note on Dogma. Aldous Huxley
29. French Romanticism. Louis Renayed.
30. Preface to World Literature. Gerard.
31. Confessions. Rousseau.
32. Psychology and Modern Mind. Ramsay Muir.
33. Indian Philosophy. Radhakrishnan. 2 Volumes.
34. Arabic Thought and Its Place in History. O'Leary.

## مصنف کی دیگر تصنیفات

- روحِ عصر
- کائنات اور انسان
- عام فکری مغالطے
- روایاتِ فلسفہ
- وحدت الوجود تے پنجابی شاعری
- مقالاتِ جلالپوری
- خردنامہ جلالپوری
- جنسیاتی مطالعے
- تمدنِ اقوامِ قدیم
- مقاماتِ وارث شاہ
- تاریخ کا نیا موڑ
- اقبال کا علم کلام